

Año 9,

Núm. 24

2004

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>



Liberalismo e antimarxismo: Richard Rorty em diálogo com Dewey e Castoriadis*

**Liberalism and Antimarxism: Richard Rorty in Conversation
with Dewey and Castoriadis**

Alberto TOSI RODRIGUES

Laboratório de Estudos Políticos. Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

RESUMO

Este artigo tem como objetivo formular uma crítica ao anti-marxismo de Richard Rorty e à sua defesa do liberalismo político. Procura fazê-lo, em primeiro lugar, descrevendo a crítica filosófica de Rorty a Marx; em segundo lugar identificando duas fontes intelectuais que o auxiliaram na formulação de suas concepções sobre liberalismo e marxismo, John Dewey e Cornelius Castoriadis; e, finalmente, buscando apontar as ambiguidades presentes na relação entre Rorty e o legado de Marx.

Palavras chave: Richard Rorty, Karl Marx, liberalismo, anti-marxismo.

ABSTRACT

This article has as objective formulates a critic to Richard Rorty's antimarxism and his defense of the political liberalism. The article tries to do it, in first place, describing the philosophical critic of Rorty to Marx; in second place identifying two intellectual sources that aided him in the formulation of their conceptions about liberalism and marxism, John Dewey and Cornelius Castoriadis; and, finally, pointing the ambiguities in the relationship between Rorty and Marx's legacy.

Key-words: Richard Rorty, Karl Marx, liberalism, antimarxism.

* Texto apresentado no 3º Congresso da Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP), no Rio de Janeiro, em 2002. Sou grato aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisas em Pragmatismo e Filosofia Americana do CEFA (Centro de Estudos em Filosofia Americana) e do Grupo de Trabalho sobre Pragmatismo da Associação Nacional de Pesquisa em Filosofia (ANPOF), no âmbito dos quais este trabalho foi produzido.

Marx, sobretudo pelas conseqüências políticas de seu pensamento, é a mais importante referência moderna quando se pensa no estabelecimento de correlações entre a filosofia social e a prática política. Como se sabe, é a teoria da história marxiana que fundamenta sua teoria da revolução proletária e serve de fonte de legitimação intelectual e moral da utopia comunista.

De outra parte, o anti-teoricismo de Rorty, tal como expresso em seus textos de intervenção política, não poderia poupar o marxismo da crítica a esta precedência lógica da teoria sobre a ação política. Pois Rorty vê neste tipo de invocação da “teoria” a ação intelectual pela qual o filósofo se coloca em posição de ter acesso à essência do real. Algo como a Teoria, “com T maiúsculo”, de que fala Althusser. Critica o teoricismo, portanto, em sua faceta metafísica, que pressupõe, *grosso modo*, que “verdadeiro” é sinônimo de “correspondente ao real” e que o real (e portanto a verdade) não é acessível senão pela mediação da teoria (e portanto da filosofia).

Tomando estes temas como ponto de partida, este artigo apresenta, em primeiro lugar, os termos nos quais Rorty descreve o contraste entre o marxismo e sua própria concepção da mudança política. Em seguida, discute alguns aspectos do pensamento de Castoriadis e Dewey, em diálogo com Rorty. Em conclusão, propõe o contraste entre o antimarxismo de Rorty e a efetividade democrática do “liberalismo realmente existente”.

O ESSENCIALISMO DE MARX E O ANTI-LOGOCENTRISMO DE RORTY

De um ponto de vista logocêntrico, uma vez que o real é posto sob o controle da teoria, esta se torna o fundamento e a chave da prática política, na medida em que só através dela é possível detectar a natureza última do processo social presente, prever os desdobramentos do conflito político e saber, afinal, a que destino ele está fadado. Assim procede Marx, aos olhos de Rorty.

No procedimento de Rorty, tal como ele próprio o descreve, não faz sentido crer que as instituições políticas de uma dada ordem social ou que o cimento moral responsável pela adesão da *demos* a esta institucionalidade –tanto a presentemente existente quanto a desejada para o futuro– devam pressupor uma teoria que as fundamente e justifique. Não é, por exemplo, a teoria democrática que fundamenta a democracia, e portanto a teoria democrática não é o caminho para a utopia da ampliação e do aprofundamento da democracia liberal. Este caminho, para Rorty, é diretamente acessível aos atores socio-políticos, à sua prática interativa. E, sobretudo, não se prende a relações de determinação necessárias. Ele é basicamente *contingente*. A democracia liberal não necessita, pois, de uma justificativa filosófica.

Those who share Dewey’s pragmatism [writes Rorty] will say that although is may need philosophical articulation, it [the democracy] does not need philosophical backup. On this view, the philosopher of liberal democracy may wish to develop a theory of the human self that comports with the institutions by reference to more fundamental premises, but the reverse: He or she is putting politics first and tailoring a philosophy to suit¹.

1 Rorty, Richard (1991a): “Objectivity, relativism, and truth”, *Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 178.

Deste ponto de vista, quando Rorty olha para o marxismo ele vê uma teoria do si próprio humano e da história, construída de modo *ad hoc* com a intenção de fundamentar uma utopia política. Para ele, Marx confunde dois objetos de naturezas distintas – o movimento social e político e o movimento filosófico – construindo entre eles uma relação de determinação arbitrária. Dois objetos, aliás, não apenas diferentes, mas assimétricos em importância. Rorty sustenta que há uma relativa insignificância dos movimentos filosóficos em comparação com os movimentos sociais e políticos. Para ele, misturar socialismo com materialismo dialético é misturar “algo grande” e que envolve esperanças para milhões de pessoas, como o socialismo, com “algo relativamente pequeno e restrito”, algo que não passa de um conjunto de respostas filosóficas a perguntas filosóficas, como o materialismo dialético.

Para o pragmatismo de Rorty, o equívoco teoricista, logocêntrico, deriva por sua vez de outro equívoco: o racionalismo. Salienta que a mistificação da vida cotidiana não terminou com a denúncia da mistificação teológica feita pela razão iluminista. Pelo contrário, ao substituir Deus pela Razão, o Iluminismo deu margem a um novo tipo de mistificação, o racionalismo, que iniciou então o processo de construção das leis naturais, sociais ou históricas que deveriam substituir as leis divinas. Homem preso à tradição cientificista derivada do Iluminismo, Marx estaria perpassado por este viés. A título de ilustração, basta lembrar aqui a passagem de *O Capital*, em que ele afirma que a diferença entre a melhor abelha e o pior arquiteto é a capacidade deste último de construir um objeto em sua própria mente, antes de torná-lo realidade, isto é, é a capacidade de raciocinar a respeito do que faz e do que fará. A desvinculação, que Rorty propõe-se a operar, entre a prática política e qualquer tentativa de fundamentá-la filosoficamente, de legitimá-la teoricamente, é para ele um esforço de continuidade do *desencantamento do mundo* iniciado com o advento da modernidade.

Em suma, pode-se dizer que, na cabeça de Rorty, a política de Marx é derivada de sua tentativa filosófica de demonstrar a necessidade objetiva de transformação da realidade social presente, algo acessível apenas pela “descoberta” das leis da história. Só daí resultaria uma comunidade moral superior àquela possível sob o capitalismo. Enquanto que, por outro lado, a política de Rorty, do modo como ele próprio a apresenta, é *pragmática*, prescindindo de fundamentação teórica, e é uma tentativa de estabelecer, comunicativamente, uma comunidade moral melhor sob o próprio capitalismo. Ele propõe um aprofundamento da democracia e da justiça através da re-invenção institucional e da redescritção dos atores sociais e políticos.

Desdobremos um pouco mais a contraposição enunciada no parágrafo acima, para que este ponto fique claro.

É fácil encontrar nos escritos de Marx e Engels passagens em que os autores apresentam como necessário o trabalho de *encontrar* o modo pelo qual a história humana funciona, para produzir sua crítica do capitalismo. Marx acreditou de fato haver encontrado este mecanismo. Engels, no discurso que proferiu no enterro de Marx, destacou duas descobertas fundamentais realizadas pelo pensador alemão: a lei da história e a lei da mais-valia.

Assim como Darwin descobriu a lei de desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei de desenvolvimento da história humana: o fato, tão singelo, mas oculto até então sob o espinhal ideológico, de que o homem necessita, em primeiro lugar, comer, beber, ter um teto e vestir-se antes de poder fazer política, ciência, arte, religião etc; que, portanto, a produção dos meios de vida imediatos, materiais e, por conseguinte, a correspondente fase econômica de desenvolvi-

mento de um povo ou de uma época é a base a partir da qual se desenvolvem as instituições políticas, as concepções jurídicas, as idéias artísticas e inclusive as idéias religiosas dos homens e com relação à qual devem portanto ser explicadas, e não o contrário, como até então se vinha fazendo.

Mas não é só isso. Marx descobriu também a lei específica que move o atual modo de produção capitalista e a sociedade burguesa criada por ele. O descobrimento da mais-valia iluminou imediatamente esses problemas, enquanto que todas as investigações anteriores, tanto as dos economistas burgueses quanto as dos críticos socialistas, haviam vagado nas trevas².

A dialética, para Marx, não era um método de investigação. O materialismo histórico e dialético, tal como Marx o formulara, era para ele a descoberta do modo pelo qual o próprio real se comporta. Para ele, a história comporta-se *objetivamente* (isto é, independentemente das vontades subjetivas) de modo dialético. A dialética está inscrita no devir do real, assim como os fenômenos naturais descritos pelas leis da física. A história é, *essencialmente*, dialética.

Esta lei inexorável, resumida acima no discurso de Engels, é descrita, como sabemos, em *A Ideologia Alemã*: é através do trabalho que o homem muda a natureza, colocando-a a seu serviço. Com seu gênio, com a capacidade de raciocinar que falta aos outros animais, o homem é capaz de aumentar e melhorar os resultados do seu trabalho. O estabelecimento de relações de propriedade aparece, a seguir, como resultante do processo de divisão do trabalho. O desenvolvimento das forças produtivas, a princípio amplificado pelo estabelecimento das relações de propriedade, em determinado momento passa a entrar em contradição com estas mesmas relações de propriedade. Essa é a dialética a partir da qual se abrem os momentos de revolução social e de subsequente estruturação de uma nova ordem. Nesse processo, trabalho manual e reflexão intelectual jamais se separaram, até o advento do capital.

O predomínio de uma classe social sobre as outras, conforme as relações capitalistas de produção, gerou uma *distorção* no modo pelo qual os homens tomam consciência da relação entre o mundo material e o mundo das idéias. As relações de propriedade que se estruturam historicamente, *pari passu* ao desenvolvimento das forças produtivas materiais, na concepção marxiana são a causa da expropriação de uma classe por outra, fato que se torna tanto mais generalizado quanto mais se difunde a divisão social do trabalho. A divisão do trabalho implica na separação entre os instrumentos ou meios utilizados para o trabalho, de um lado, e o próprio trabalho, de outro. Isso significa que nem sempre os homens que possuem os meios para realizar o trabalho trabalham e nem sempre os que trabalham possuem esses meios. Em consequência, as grandes transformações pelas quais passou a história da humanidade foram as transformações nas relações de propriedade, isto é, de um *modo de produção* a outro: da relação de escravidão antiga à de servidão no mundo feudal e desta, finalmente, ao assalariamento moderno.

As concepções de mundo são, neste contexto, representações que os homens fazem a respeito de suas vidas, a respeito do modo como as relações sociais *aparecem* na sua expe-

2 Engels, Friedrich (1974): "Discurso ante la tumba de Marx", In: Marx y Engels, en *Obras Escogidas*, vol. III. Moscú, Editorial Progreso, 1974. pp. 171-172.

riência cotidiana. Para Marx, tais representações implicam, num primeiro momento, numa *falsa consciência*, numa *consciência invertida*, pois se prendem à *aparência* e não são capazes de captar a *essência* das relações às quais os homens estão *realmente* submetidos. O suposto de Marx é que no capitalismo a percepção da expropriação fica bloqueada. Por causa do salário pago, o trabalho, que é obra de cada ser humano, é compreendido como algo que não pertence a este ser humano. O trabalho, que sempre foi o meio pelo qual o homem relacionou-se com a natureza e com os outros homens, é individualmente percebido como algo sobre o qual o trabalhador não tem controle. O trabalhador foi separado, pelo capitalismo, do controle autônomo que exercia sobre seu trabalho e também do fruto deste trabalho. O trabalho é então percebido pelo trabalhador como algo fora de si, que pertence a outros: eis a *alienação*. Na medida em que os trabalhadores compartilham uma concepção de mundo dentro da qual só têm acesso às aparências, sem ser capazes de compreender o processo histórico real, estão sujeitos à *ideologia*. O escravo da antiguidade clássica sabia que seu senhor o mantinha em cativeiro e o obrigava a trabalhar para si mediante violência física, apossando-se de seu corpo, mas o proletário, este escravo moderno, acha que é *justo* que ele seja separado do fruto de seu trabalho mediante o pagamento do salário. A descoberta de Marx é que, objetivamente, qualquer salário é injusto porque a relação de assalariamento é injusta *em si*. Subjetivamente, a suprema ironia do capitalismo é que o dominado pensa com a cabeça do dominador, e essa é a forma de dominação mais visceral. No capitalismo, os trabalhadores dormem com o inimigo, confortavelmente instalado em sua própria mente, todos os dias sem saber.

Marx acreditava haver descoberto a lei científica da história e a lei científica da exploração capitalista. Estas lhe diziam que chegaria um momento em que o desenvolvimento das forças produtivas proporcionado pelo capitalismo inevitavelmente entraria em contradição com as formas capitalistas de propriedade e que, quando esse momento chegasse, se abriria uma época de revolução social e política, cujo resultado seria uma nova sociedade, sem exploradores nem explorados, sem alienação e sem ideologia, sem classes sociais e sem Estado – porque o Estado para ele é uma manifestação das relações de classe, e deixaria de existir quando as classes não existissem mais. Nessa nova sociedade, a sociedade comunista, o homem se reencontraria consigo mesmo, seria um ser autônomo, auto-centrado e auto-consciente, trabalhador manual e intelectual ao mesmo tempo. Daria à sociedade, por sua própria vontade, todo o esforço e trabalho que pudesse e receberia dela tudo o que precisasse, graças ao desenvolvimento material propiciado pelo capitalismo. Os homens e as mulheres seriam, enfim, seres humanos inteiros, completos. E, é claro, seriam felizes para sempre.

Tudo isso é bobagem essencialista, logocêntrica e metafísica, nos diz Rorty.

O advento de uma nova sociedade, ou o progresso moral da sociedade presente, não dependem da habilidade de enxergar a realidade “para além” das ilusões criadas pela superstição, pelo preconceito, pelos costumes irrefletidos, pela exploração ou pela ideologia. Os essencialistas distinguem entre o “real” e o “aparente” apenas para que o filósofo possa desvendar o primeiro através da desmistificação do segundo. Para Rorty, esta distinção não se sustenta, porque não há nada que seja intrínseco (ao homem, à natureza, à história). A única “razão determinante do comportamento humano”, diz ele, é a existência de certas *práticas compartilhadas*.

Para o seu pragmatismo, não há como desvendar essências e, então, projetar e prognosticar futuros. A teoria ou a filosofia não estão em posição de saber o que os seres humanos *são*, uma vez que não pode saber quais práticas os seres humanos podem vir a compar-

tilhar entre si em qualquer momento no futuro. O estabelecimento de uma comunidade moral melhor, portanto, é algo possível apenas dentro das possibilidades que a história atualiza a cada dia. Não há como apropriar-se da chave dialética em função da qual a história supostamente funciona³.

Em suma, especificamente a respeito das “descobertas” de Marx, Rorty expressa três críticas básicas:

1. Uma crítica da concepção marxista de justiça. Segundo ela, Marx está fazendo metafísica ao ver a injustiça como intrínseca ao sistema capitalista, porque a injustiça é contingente e não parte da essência de qualquer sistema.
2. Uma crítica das concepções marxistas de alienação e ideologia. Segundo ela, Marx não “revela”, com sua teoria da história, nada que não seja *imediatamente* acessível aos atores sociais e políticos, porque “aparências” e “essências” não existem.
3. Uma crítica da concepção marxista de política. Segundo ela, a teoria marxista da revolução deve ser avaliada do ponto de vista de sua eficácia e deste ponto de vista ela é inútil, porque definitivamente ineficaz, como evidenciou a queda do Muro de Berlim.

Rorty expressa essas críticas especialmente em seus comentários a Rawls⁴ e Derrida⁵.

Quanto ao primeiro ponto, ao comentar a teoria da justiça de Rawls, Rorty sugere que não devemos tomar uma base metafísica e moral para justificar nossa concepção política de justiça. A tentativa iluminista de liberar o si próprio humano de Deus ou da tradição através da invocação da razão ou da natureza é para ele auto-deceptiva. É uma tentativa desnecessária de fazer com que a filosofia faça o que a teologia não conseguiu. Encontra em Rawls, portanto, o postulado de que aquilo que nos parece justo ou injusto só deve ter como parâmetro de mensuração a realidade contingente e imediatamente acessível aos homens submetidos a cada situação.

On the question of priority, as on the question of relativity of justice to historical situations, [...] [s]ince Rawls does not believe that for purposes of political theory, we need think of ourselves as having as essence that precedes and antedates history, he would no agree [...] that for these purposes, we need have an account of ‘the nature of the moral subject’, which is ‘in some sense necessary, non-contingent and prior to any particular experience’. Some of our ancestors may have required such an account, just as others of our ancestors required such an account of their relations to their putative Creator. But we – we heirs of the Enlightenment for whom justice has become the first virtue – need neither. As citizens and as social theorists, we can be as indifferent to philosophical disagreements about the nature of the self as Jefferson was to theological differences about the nature of God⁶.

3 Cfr. Rorty, R. (1991b): “Feminism and pragmatism”, *Radical Philosophy* n°. 59.

4 *Ibidem*.

5 Rorty, R. (1999a): “A spectre is haunting the intellectuals: Derrida on Marx”, In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.

6 *Ibid.*, p. 181.

Portanto, se nem a teologia nem a filosofia têm condições de dar fundamento à política, não passa de metafísica a pretensão de Marx de que sua descoberta da essência do sistema capitalista e o conseqüente desvelamento de sua suposta injustiça intrínseca devam servir de base à ruptura violenta com a ordem. Ainda mais se lembrarmos que esta injustiça intrínseca de que Marx fala não seria acessível ao proletariado senão por meio da teoria marxista. Deste ponto de vista, o que está dito é que se o proletariado beber do marxismo, incorporará um parâmetro superior de justiça. O que Rorty admira em Rawls, ao contrário, é a postura segundo a qual *na medida em que a justiça se torne a principal virtude da sociedade, a necessidade da legitimação filosófica da prática política deixa de ser necessária*. Esta é a sociedade democrática que cabe na utopia de Rorty.

[...] [T]he philosophical tradition had accustomed us to the idea that anybody who is willing to listen to reason – to hear out all the arguments – can be brought around to the truth. This view, which [...] contrasted with the claim that our point of departure may be simply a historical event, is intertwined with the idea that the human self as a center (a divine spark, or a truth tracking faculty called “reason”) and that argumentation will, given time and patience, penetrate to this center. For Rawls’s purposes, we do not need this picture. We are free to see the self as centerless, as a historical contingency all the way through⁷.

Se o sujeito é descentrado, contingente, enfim, pós-moderno, não há mais utilidade para a denúncia, eminentemente moderna, que Marx faz a respeito da injustiça intrínseca do sistema capitalista. Pois dela deriva o fato de que o fim da injustiça só será possível com a completa derrota da ordem capitalista por meio de um processo revolucionário, bem como sua substituição por uma nova engenharia institucional e um novo arcabouço moral. Um novo homem para uma nova sociedade, institucional e moralmente melhor, eis o que se pode inferir da utopia marxiana. Ela só é possível se for possível demonstrar que há uma sociedade intrinsecamente justa (a comunista), inscrita como virtualidade no âmago da sociedade intrinsecamente injusta (a capitalista).

Justice, in other words, is what the metaphysics of presence keeps trying and failing to identify with some set of institutions or principles. Such identification is impossible, because every institution or principle will produce new, unexpected, injustices of its own. Every imaginable utopia will need a social protest movement. Justice is a ghost that can never be laid⁸.

Quanto ao segundo ponto – a crítica à teoria marxista da alienação e da ideologia – o argumento que a fala de Rorty expressa é o de que a “revelação” propiciada pela teoria marxista deve ser relativizada pela perda da inocência nos dias que vivemos. Como sabemos, Marx afirmou que o produto do trabalho em todos os sistemas de produção anteriores foi sempre um valor de uso, mas o capitalismo o transformou em mercadoria. O capitalismo apresenta o trabalho despendido na produção de um objeto como uma “propriedade objeti-

7 *Ibid.*, p. 188.

8 *Ibid.*, p. 213.

va” deste objeto. Para Marx, o “fetichismo da mercadoria” está em que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como se fossem características físicas dos produtos do trabalho. Para Rorty, é como se esse desvendamento do fato de que a mercadoria é uma relação social, e a desnaturalização da exploração propiciada por esta operação, só têm peso se referidos ao capitalismo e à classe operária existentes na primeira metade do século XIX. Rorty parece dizer que a demonstração de que existe uma diferença entre valor de uso e valor de troca da mercadoria e de que no capitalismo o segundo prevalece sobre o primeiro não tem mais sentido hoje, não revela mais coisa alguma. No texto em que comenta o livro de Derrida sobre Marx, questiona se ainda devemos realmente encarar a teoria marxista da alienação e da ideologia como um desvendamento. Utilizando-se de ironia, faz referência indireta às afirmações de Marx no item 4 do capítulo I de *O Capital*, e afirma em suma que a “desconstrução” da ocultação da realidade capitalista só faz sentido hoje aos filósofos essencialistas e logocentristas.

There are, I suppose, some hick logocentrists who still think that some things or properties (the ‘natural’ and ‘real’ ones as opposed to the ‘cultural’ and ‘artificial’ ones) are what they are apart from any such relations. Such simple souls may still be impressed, or indignant, when the line between the natural and the social, the substantial and the relational, or the essential and the accidental, is blurred. But only such naïfs are still susceptible to the line of patter which we antiessentialist philosophers have developed. (‘Ha! Fooled you! You thought it was *real*, but now you see that it’s only a *social construct*! You thought it was just a familiar object of sense-perception, but look! It has a supersensible, spectral, spiritual, backside!’) [...] It’s not really news that everything is what it is because of its difference from everything else. So it is hard to know who is going to be intrigued by the following deconstruction of Marx’s distinction between use-value and commodity-value⁹.

Finalmente, quanto ao terceiro ponto –a crítica à política marxista– o que mais uma vez se questiona é a precedência da teoria, ou filosofia, sobre as vicissitudes da prática política. Por que devemos, pergunta-se Rorty, continuar lendo e relendo Marx, para quem a “revelação” filosófica da exploração de classe era a chave para a transformação do mundo, se a prática política resultante desta chave filosófica mostrou-se, simplesmente, ineficaz? Diante disso, Rorty confronta a teoria marxista da revolução proletária a sua própria proposta de aprofundamento da democracia liberal.

Os fenômenos políticos contemporâneos que nos preocupam –a globalização, o aumento do *apartheid* social etc.–, argumenta Rorty, para serem intelectualmente equacionados e politicamente enfrentados, não precisam ser olhados do ponto de vista de um determinado contexto teórico, não precisam de uma teoria dentro de cujo contexto se tornem inteligíveis. Nesse sentido, contrapõe-se à idéia de Derrida segundo a qual devemos ler e reler Marx como inspiração para enfrentar os problemas contemporâneos.

9 *Ibid.*, pp. 216-217.

[T]he sort of thing we philosophers know, and the sort of changes we can help make in the way people think, may eventually do some social good, but only in the very long run, and in a very indirect way. There is no science of history, nor any big discovery (by Marx or anybody else) of the one right, proper, adequate context in which to place unemployment, mafias, merchants of death, globalized labour markets and the rest.

Contexts provided by theories are tools for effecting change. The theories which provide new contexts are to be evaluated by their efficiency in effecting changes, not (as the logocentrists believed) by their adequacy to an object. Any tool is replaceable as soon as a handier, less clumsy, more easily portable tool is invented. The sheer clumsiness of attempts to use 'a problematic coming from the Marxist tradition' when dealing with contemporary problems is the most persuasive reason for doubting Derrida's claim that we must read and reread Marx¹⁰.

No que diz respeito a sua própria utopia, pelo contrário, diz Rorty que a democracia liberal pode "caminhar sozinha", sem pressuposições filosóficas. Diante de propósitos da teoria social, ele não vê por que não colocar de lado os tópicos filosóficos. Para ele, são irrelevantes para a política¹¹. Sua estratégia não é "desvendar o real e então mudá-lo". Para Rorty, é preciso deixar de falar sobre a necessidade de "passar" de uma percepção *distorcida* para a percepção *não-distorcida* da realidade, e começar a falar sobre a necessidade de modificar nossas práticas, levando em conta *novas descrições* sobre o que tem sido essa "passagem"¹².

Justamente porque não há uma "essência humana" que faça todos os homens iguais (todos filhos de Deus, ou todos portadores de "razão") é que uma sociedade democrática deve amparar-se no *pluralismo*, isto é, na convivência com a *diferença*. Os metafísicos, diz Rorty, perguntavam-se "*o que somos nós?*", buscando saber o que é *intrinsecamente* humano e o que nos diferencia dos outros animais, ou seja, faziam uma questão meramente filosófica. Se desejamos, porém, criar uma comunidade melhor (mais democrática), devemos, segundo ele, nos perguntar "*quem somos nós?*", buscando forjar identidades morais mais coerentes, ou seja, estamos formulando uma questão política¹³.

Essa mudança aponta para uma concepção diferente do sujeito social, bem como para uma nova estratégia política. Rorty propõe uma estratégia "conversacional" de mudança social e política, para a qual faz-se necessária uma redescrição dos sujeitos sociais. Para que tal redescrição seja possível, é preciso mudar os termos nos quais se dá o embate social e político, introduzindo um vocabulário diferenciado no seio do qual seja possível ampliar as potencialidades argumentativas dos oprimidos. Se Rorty descarta uma filosofia ou teoria que dê fundamento à prática social, o que ele propõe, em contraste, é uma argumentação pragmática, isto é, que tenha *utilidade e eficácia*, do ponto de vista de quem a

10 *Ibid.*, pp. 220-221.

11 Cfr. Rorty, R. (1991a): "Objectivity, relativism, and truth", *Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.

12 Cfr. Rorty, R. (1991b): "Feminism and pragmatism", *Radical Philosophy* nº 59.

13 Rorty, R. (1996): "Moral universalism and economic triage", Paper presented to *Unesco Philosophy Forum*. Paris.

prática. Na perspectiva do pragmatismo de Rorty não é absolutamente necessário expor “razões teóricas”. É possível, simplesmente, expor narrativas, argumentos racionais e motivos emocionais de modo a convencer os outros a optarem pela nossa utopia porque ela lhes trará vantagens. Podemos conseguir inúmeros argumentos e podemos contar inúmeras histórias de modo a colaborar para que uma pessoa se redescreva e assim se veja como inserida, vantajosamente, na história de uma sociedade que se democratiza, o que pode levar tal pessoa ao acolhimento da utopia democrática¹⁴.

É nesse sentido que Rorty critica o “multiculturalismo” norte-americano, que pretende enaltecer a cultura negra para impingir no negro um orgulho de sua raça que lhe permita enfrentar o preconceito. Para Rorty, o negro precisa antes sentir-se membro da comunidade nacional, sentir-se tão importante quanto o branco na construção da nação¹⁵. No mesmo sentido, prega que a memória da classe operária americana seja resgatada, para que os filhos e netos dos operários de outros tempos conheçam as lutas e privações pelas quais passaram seus ancestrais, e com isso sintam-se também participantes da construção da nação¹⁶. O indivíduo, aqui, é observado sempre a partir de seu comportamento social, de seu agir, e não por *pura introspecção*. Desse modo, o sujeito, na perspectiva de Rorty, pode ser visto como uma *rede de crenças e desejos*, como uma encruzilhada de inúmeras interações sociais, que são, elas próprias, as motivações das condutas individuais.

A redescritção do sujeito, porém, passa por dois movimentos. O primeiro, como vimos, é o de recontar as histórias nas quais os indivíduos estão inseridos, de modo que estes, percebendo-se como partícipes da construção de uma história coletiva pregressa, qualifiquem a si próprios como membros da comunidade moral presente, resultante dessa história. O segundo movimento, é a mudança do próprio vocabulário pelo qual são expressas as experiências vividas, individuais e coletivas, passadas e presentes. Já que as mudanças se dão por relações conversacionais, isto é, por interação lingüística, mudar o modo pelo qual certas pessoas e situações são rotineiramente descritas –usando palavras com sentido diferenciado ou mesmo criando novas– pode ajudar a despir as diferenças sociais das cargas opressivas atuais, tais como preconceitos de raça e sexo, ou relações de opressão política e exploração econômica.

Em suma, esses dois movimentos – *recontar a própria história* (como indivíduo ou como coletividade) e *redescrever a si próprio* (também como indivíduo ou como coletividade), seja através de novas palavras ou da mudança de sentido das antigas –, movimentos que aliás confundem-se um com o outro, são cruciais na busca da utopia democrática. Cruciais porque, na perspectiva de Rorty, eles podem *ampliar o espaço lógico* (ou seja, ampliar o contexto no qual as perguntas e respostas às questões morais ocorrem) no seio do qual se dá o conflito entre opressor e oprimido e, assim, dotar o oprimido de novas possibilidades de superação da opressão, através da ampliação dos termos nos quais cada qual percebe a si próprio e aos outros como membros de uma mesma comunidade moral.

Isso seria, para Rorty, muito mais eficaz do que a revolução proletária.

14 Ghiraldelli Jr., P. (1997): “Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação”, *Filosofia, Sociedade e Educação*. Ano I, nº 1. p. 15.

15 Rorty, R. (1995): “Uma mãozinha para Oliver North”, *Novos Estudos Cebrap*. nº 42.

16 Rorty, R. (1997): “Back to class politics”, *Dissent*. Vol. 44, nº 1.

CASTORIADIS, DEWEY E O ANTI-MARXISMO DE RORTY

Como sugeri acima, às concepções marxistas de justiça, alienação e ideologia Rorty contrapõe um argumento antiessencialista e antilogocêntrico. E à concepção marxista de política, ele contrapõe, além destes, o argumento da eficácia (ou, melhor, da ineficácia política do marxismo).

Duas influências são importantes para a constituição destes argumentos rortianos. Do ponto de vista específico da crítica ao teorismo da formulação de Marx sobre a revolução proletária, é perceptível a influência de Cornelius Castoriadis. Do ponto de vista da crítica liberal-democrática aos efeitos perversos da economia de mercado –que funciona em Rorty como antídoto à crítica marxista aos efeitos excludentes do capitalismo e, portanto, está na base do argumento da ineficácia do comunismo– nota-se a presença clara daquela que é segundo o próprio Rorty sua principal influência intelectual: John Dewey.

Retomemos a argumentação de Castoriadis e Dewey ali onde elas podem nos fornecer mais subsídios à compreensão da postura de Rorty.

Como notou Melkonian¹⁷, a crítica de Rorty tem uma dívida para com a crítica de Castoriadis a Marx. Deixando de lado a argumentação completa (ver *A Instituição Imaginária da Sociedade*), basta lembrar as observações do Prefácio de Castoriadis a seu livro *A Experiência do Movimento Operário*.

Neste texto, Castoriadis toma como ponto de partida a clássica separação entre a “consciência sindical” e a “consciência revolucionária”. Ela pressupõe, lembra ele, separações arbitrárias entre a economia e a política, entre o “imediato” e o “histórico” e, portanto, entre atores políticos empíricos (os proletários de carne e osso) e um proletariado onírico, depositário de uma “missão” revolucionária sem precedentes na história humana. Trata-se, afirma Castoriadis, de uma contradição em termos: para a teoria marxista, o mesmo proletariado que construirá com suas próprias mãos o novo mundo não é capaz de revoltar-se contra a exploração senão num momento de colapso econômico do sistema capitalista, no qual torna-se possível aos teóricos revolucionários injetarem na classe a consciência que ela deveria ter, mas ainda não tem.

Na visão de Castoriadis, apresentada neste texto de 1973, a precedência da teoria, o logocentrismo –que induz a uma interpretação metafísica das classes sociais– não é uma deturpação leninista, mas uma característica do pensamento do próprio Marx. Em Marx o papel do proletariado só é central na medida em que esta classe é compreendida pela teoria como aquela que faz exatamente o que a própria teoria marxista sabe que fará e portanto é capaz de predizer. Não se trata de “economicismo”, da primazia do econômico sobre o político, diz Castoriadis, mas sim da primazia do teórico-especulativo sobre o político-prático, que faz com que, no contexto da teoria marxista, a dimensão econômica seja vista (ilusoriamente) como cientificamente teorizável e previsível.

Lembrando uma passagem marcadamente hegeliana do jovem Marx, Castoriadis identifica no texto a matriz essencialista e logocêntrica que perpassa todas as diferentes tradições de pensamento político que receberam posteriormente o nome de marxismo. Em *A*

17 Melkonian, M. (1999): *Richard Rorty's politics: liberalism at the end of the American century*. New York: Humanity Books. p. 119.

Sagrada Família, Marx afirma que a detecção da oportunidade da revolução comunista não está referida simplesmente ao que este ou aquele proletário (ou mesmo o proletariado em seu conjunto) “imagina” que seja a realidade objetiva da situação em que vive. *Trata-se do que o proletariado é, em sua essência, e daquilo que está obrigado a fazer historicamente segundo este seu “ser” intrínseco.*

Com o perdão pela longa citação, creio que seja ilustrativo apresentar os termos exatos em que Castoriadis coloca sua crítica a esta postura.

Mas, então, [escreve ele] quem conhece e possui teoricamente, independentemente dele, ‘o que é’ o proletariado? Marx em 1845 – e, melhor ainda, evidentemente, em 1867. *Onde* está esse ‘ser’ do proletariado, que ‘o obrigará historicamente a fazer’ o que tem de fazer? Na cabeça de Marx. Qual é, a esse respeito, a diferença entre todos esses filósofos que Marx critica impiedosamente, porque confundem a história do mundo com seu próprio pensamento, e o próprio Marx? Nenhuma. ‘O que esse ou aquele proletário, ou mesmo o proletariado inteiro imagina’, ou, usemos a palavra, o ‘imediato’, ou fenômeno ou aparência, também aqui, mascara – como em toda parte – o ser ou a essência, devidamente inseparável da necessidade (apresentada como imposição ‘histórica’) e objeto de um conhecimento segundo razões necessárias. A essa essência – assim como à interpretação das aparências mais ou menos contingentes, como é o caso, por exemplo, das ‘representações’ que os proletários elaboram acerca do que querem, que são coordenadas e subordinadas em última instância a ele –, a teoria e somente ela dá acesso; somente ela permite reconhecer se, fazendo isso ou aquilo, o proletariado age sob o domínio de simples ‘representações’ ou sob a imposição de seu ser. Em que momento, então, pode-se falar de autonomia ou de criatividade do proletariado? Em nenhum; e, menos que nunca, no momento da revolução, já que, para ele, esse é precisamente o momento da necessidade ontológica absoluta, no qual a história o ‘obriga’ finalmente a manifestar o seu ser – um ser que até então ele ignora, mas que outros conhecem para ele. Mas será que, ao dizer isso, pelo menos Marx é autônomo? Não, ele é servo de Hegel, de Aristóteles e de Platão: ele vê (*theorei*) o ser (*eidos*) do proletariado, inspeciona sua fatura, descobre sua potência oculta (*dynamis*), que se tornará necessariamente ato (*energeia*) revolucionário¹⁸.

A visão que Marx tem da história, na qual tudo se conecta a tudo e tudo concorre para a realização de tudo, é, para Castoriadis, sinal claro da dependência de Marx para com os esquemas hegelianos. O que torna a posição de Marx inconsistente é que ele recolhe esta posição de Hegel sem problematizá-la, a despeito do fato de que em Hegel ela é filosoficamente fundada e de que, ao mesmo tempo, esta fundação é denunciada pelo próprio Marx como ilusória, ideológica. Embora Marx inverta os termos, substituindo o Espírito pela matéria ou pela natureza, a lógica é rigorosamente a mesma. Lógica, por sua vez, própria do racionalismo iluminista. O racionalismo que perpassa a ontologia hegeliana, cuja estrutura foi, segundo Castoriadis, integralmente absorvida por Marx, faz com que este último não leve às últimas consequências o outro grande tema de seu pensamento: a idéia de que a his-

18 Castoriadis, C. (1985): *A experiência do movimento operário*. São Paulo: Brasiliense. pp. 14-15.

tória da humanidade é a história da luta entre as classes. Marx trabalha com uma definição “objetiva” de classe, que independe da atividade empírica da própria classe. Esta atividade é dedutível da definição objetiva. E portanto, as classes se revestem de um papel histórico apenas na medida em que a teoria foi capaz de encontrá-lo.

Assim, a classe é definida por referência às relações de produção, que são, em última instância, ‘relações entre pessoas mediatizadas por coisas’. A estrutura da relação ontológica essência/manifestação garante que o conhecimento da essência permite conhecer suas manifestações, já que a essência produz essencialmente apenas as manifestações que lhe são próprias; e, inversamente, as manifestações não determinadas essencialmente são, por definição, acidentais. Dizer que as manifestações são determinadas pela essência significa, evidentemente, que os fenômenos obedecem a leis; portanto, já que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos em virtude do princípio da identidade, conhecemos de direito –limitados apenas pelas imperfeições de nossa informação e de nossa capacidade analítica– ‘o que é, o que será e o que outrora foi’¹⁹.

Creio que estes enunciados caracterizam nosso primeiro ponto: que Castoriadis formula no início dos anos 70 uma crítica global do essencialismo e do logocentrismo da teoria marxista da história e da revolução proletária, que corrobora o argumento que Rorty usará contra Marx.

O segundo ponto que considero relevante para a compreensão do antimarxismo de Rorty é que ele advoga em favor da social-democracia contra o *laissez-faire*, sinalizando o tipo de utopia liberal da qual é partidário. E esta postura, de seu ponto de vista, serve como antídoto à argumentação mobilizada pelo marxismo contra as características excludentes do capitalismo. Em resumo, Rorty afirma que a democracia liberal tem melhores condições (é mais eficaz) para argumentar contra o sofrimento e a dor que o marxismo. “Por que Marx e não Keynes?”, pergunta Rorty a Derrida.

Para demonstrar esta tese, ele se utiliza da herança de Dewey, que combina o orgulho nacional americano e o argumento em favor da economia do *New Deal* do Presidente Roosevelt, no contexto do enfrentamento da crise econômica no conflituoso momento do capitalismo monopolista estabelecido no período entre as guerras.

O argumento fundamental de Dewey a este respeito é exatamente o mesmo de Keynes. Dewey diz que o calcanhar-de-aquiles do liberalismo é justamente o princípio do *homo oeconomicus*, quer dizer, a idéia de que cada indivíduo buscando seu interesse egoístico privado provê, como resultado final, o bem-comum. Como se sabe, um dos pilares do liberalismo econômico até a Grande Crise de 1929 era o mito do mercado auto-ajustável. A idéia burguesa de liberdade correspondia a uma concepção prática segundo a qual a economia de mercado deveria permanecer absolutamente livre de qualquer intervenção do Estado – o conceito de Estado Mínimo.

Keynes, em *The end of laissez-faire*, texto de 1926, fez a crítica à idéia da “mão invisível” de Adam Smith. Propôs que se distinguisse entre a agenda e a não-agenda do Estado:

19 *Ibid.*, pp. 39-40.

seria necessário verificar em que momento seria cabível a regulação do Estado sobre a economia, de modo que o capitalismo não se tornasse auto-destrutivo.

Dewey foi um partidário ardoroso desta idéia. Em *Liberalism & Social Action*, escrito em 1935, afirma que é necessário algum planejamento econômico que possibilite uma gestão social das potencialidades do capitalismo.

Segundo Dewey, a tarefa do liberalismo original havia sido a de liberar um grupo de indivíduos dos velhos modos de pensar, costumes e instituições, indivíduos que representavam as novas potencialidades do desenvolvimento técnico e da produtividade. Após obter sucesso em sua tarefa de “liberação” das classes produtoras das concepções de mundo pré-capitalistas, utilizando-se da crítica e da demolição da velha ordem, o liberalismo depa-rou com um novo problema, que Dewey descreve como o da “organização social” de uma ordem nova. Embora o primeiro liberalismo tenha obtido sucesso em destruir as velhas concepções do mundo, nos anos 30 encontrava-se em crise porque precisava estruturar novas concepções e novas instituições. O surgimento do nazi-fascismo como uma alternativa à desagregação social causada por esta crise parecia a Dewey uma autêntica tragédia. Diante desta ameaça à liberdade, era necessário que o liberalismo se utilizasse de meios novos para atingir os fins a que sempre se propôs: a sociedade fundada na liberdade. Para se chegar à construção de uma ordem social livre e democrática não seria mais possível, portanto, deixar que a simples busca dos interesses individuais privados, que a simples competição egoísta no mercado, se encarregasse de prover ao final os bens coletivos e o próprio Bem-comum, sem qualquer planejamento. Esses meios não eram mais úteis às necessidades contemporâneas da ordem liberal. O “planejamento social” organizado, a “direção social” da indústria e das finanças eram, na visão de Dewey, esses novos meios.

E isso tornou-se uma necessidade na medida em que o sistema social competitivo concebido pelo liberalismo *laissez-faire* tornou-se para o filósofo americano uma “guerra disfarçada”. O Estado não era mais, em sua visão, a única agência dotada de poder coercitivo, que devesse ser temida pelo mercado livre. O poder concentrado pelos detentores da propriedade privada dos meios de produção, reconhece, já era bem maior que o poder estatal. No entanto, ao contrário do que prega o marxismo, para Dewey deveria prevalecer o “método da inteligência” e não o “método da violência”. Só mesmo uma crença cega na dialética hegeliana poderia ter feito Marx pensar, afirma ele, que a violência revolucionária por parte de uma classe poderia resultar em uma sociedade democrática sem classes.

Violência gera necessariamente reações violentas e, portanto, não será o meio adequado para se atingir o fim desejado, que é uma sociedade livre e democrática (eis em Dewey a lógica pragmática da utilidade). Talvez a lógica da força pudesse obter resultado em um país que jamais tenha experimentado a liberdade e a democracia, como a Rússia de 1917, mas numa sociedade com as tradições democráticas dos Estados Unidos, com o “genuíno espírito democrático” deste país, o uso da força significaria apenas o desejo pelo poder por parte de uma classe. Uma revolução violenta como a proposta por Marx não seria aceitável jamais às tradições da América (eis o argumento do orgulho nacional).

Cabe ao liberalismo americano, em resumo, conforme o diagnóstico de Dewey, enfrentar a crise social dos anos 30 através de uma reorientação política radical: a substituição do liberalismo *laissez-faire* por uma política social-democrata tipicamente keynesiana. Trata-se de uma declaração de apoio à política de pacto social do *New Deal*, na expectativa de que esta iniciativa americana pudesse constituir-se em alternativa histórica tanto ao velho liberalismo competitivo quanto aos totalitarismos de esquerda (o comunismo soviético) e de direita (o nazi-fascismo).

A idéia de que o controle social organizado das forças econômicas está fora do caminho histórico do liberalismo revela que o liberalismo ainda está preso aos resíduos de sua fase inicial de *laissez-faire*, com a sua clássica oposição entre indivíduo e sociedade. O que hoje apaga o ardor liberal e paralisa os seus esforços é a concepção de que a liberdade e o desenvolvimento da individualidade, como fins, excluem o uso do esforço social organizado, como meio. O liberalismo da fase inicial considerava a ação econômica isolada e competitiva dos indivíduos como o meio para o bem-estar social como fim. Devemos agora reverter a perspectiva e ver que a economia socializada é o meio para o livre desenvolvimento do indivíduo, como fim. (...) Reduzir o problema do futuro a uma luta entre o fascismo e o comunismo será um convite à catástrofe, que poderá arrastar a própria civilização. Um liberalismo democrático, vivaz e corajoso, será a força capaz de evitar a desastrosa redução do problema. Por mim, não creio que os norte-americanos, vivendo na tradição de Jefferson e de Lincoln, se enfraqueçam e se rendam sem um esforço sincero e ardente por transformar a democracia em uma realidade viva²⁰.

É esta visão sobre o que deve ser o liberalismo –este mix de social-democracia e nacionalismo– que Rorty incorpora e que toma como parâmetro quando se declara um “liberal burguês pós-moderno”. Em *Achieving our country* esta matriz deweyana torna-se explícita, ao longo da re-avaliação, ou melhor, da redescritção que Rorty se propõe a fazer sobre a história da esquerda americana, ou melhor ainda, sobre o que ele chama de esquerda.

O ANTIMARXISMO DE RORTY E O “LIBERALISMO REALMENTE EXISTENTE”

Rorty está entre os poucos filósofos contemporâneos dispostos a dialogar com as ciências sociais, inclusive no que se refere a temas relacionados com a antropologia e a ciência política.

Nas duas sessões acima, apresentei a visão de Rorty para tentar colocar em evidência alguns argumentos políticos do autor relacionados ao marxismo, descrevendo-os de acordo com sua perspectiva filosófica. Tentei ler o argumento rortiano de acordo com seu anti-fundacionismo. Também tentei identificar duas fontes que considero importante para seu argumento anti-marxista.

Mas já que o autor está disposto a um diálogo que extrapola os limites de sua filosofia, não será equivocado tecer considerações que têm como ponto de partida preocupações externas aos domínios estritamente filosóficos.

Como comentário final, destacarei dois pontos que considero frágeis no argumento rortiano relativo a Marx e ao tipo de liberalismo que Rorty advoga:

1. Castoriadis constrói uma crítica radical, filosófica e política, ao pensamento de Marx, que tem em seu cerne duas acusações relacionadas entre si: a) filosoficamente, Marx é um reprodutor da epistemologia hegeliana e b) politicamente, Marx re-introduz, na prática do movimento operário, os elementos principais do imaginário capi-

20 Dewey, J. (1970): *Liberalismo, liberdade e cultura*. São Paulo: Editora Nacional/ Editora da USP, Brasilense. pp. 88-90.

talista, isto é, da ideologia liberal. Rorty, ao ler Castoriadis, incorpora ao contexto do neopragmatismo a primeira parte da crítica, mas ignora a segunda. Devido a isso, embora critique o fundacionismo de Marx, valoriza - de um modo ambíguo - seu legado político.

2. Recuperando a defesa feita por Dewey do orgulho nacional e das instituições social-democráticas, Rorty faz a crítica do “socialismo realmente existente”. Ele afirma que Marx não nos ajuda a pensar instituições democráticas e que a profecia da sociedade comunista se tornou o pesadelo do totalitarismo. Ele defende, como Dewey, que o liberalismo deveria incorporar o programa keynesiano para melhorar a democracia. Porém se, como afirma Rorty, as teorias sociais devem ser avaliadas do ponto de vista de sua efetividade, qual a efetividade desta proposta hoje? Qual é o caráter do “liberalismo realmente existente?”

Primeiro ponto: Rorty tem uma relação ambígua com o legado político de Marx.

No comentário que fez ao livro de Derrida sobre Marx²¹, Rorty discorda da idéia de que é possível recuperar “certos aspectos” do trabalho do pensador alemão como fonte de esperança de mudança social. Para ele, não é na obra de Marx que se pode achar esperança, mas na tradição de lutas do movimento operário inspirado pelo marxismo.

Much as I admire (...) the intensity of his [Derrida's] hope for justice, I still am not sure why he thinks that Marx is a particularly notable example of this hope. I am not sure that his loyalty to Marx, and his insistence that everybody else join him in not forgetting Marx, testifies to more than the memory of a significant, but accidental, youthful encounter”²².

Porém, o próprio Rorty propõe o resgate de certos aspectos da obra de Marx, como no texto em que compara o *Manifesto Comunista* ao *Novo Testamento*. Neste texto²³, a obra de Marx aparece como “inestimável inspiração”. Ele dá ênfase ao fato de que a importância do Manifesto está na inspiração que propiciou ao movimento social dos trabalhadores organizados. Seu argumento é de que, embora o Manifesto tenha se baseado numa previsão equivocada, o fato de apresentar uma utopia boa e generosa resultou em inspiração e em esperança para os combatentes da luta contra a exploração. O adesão juvenil a Marx, aqui, não aparece como nostalgia romântica -como aparece em seu comentário a Derrida- mas como motivação legítima para a ação. Para Rorty, Marx causou danos ao pensamento filosófico, mas seu trabalho pode resultar em ganhos morais se tomado como motivação para a ação prática. Para Rorty, Marx estava errado, mas os efeitos de sua conclamação política propiciaram *esperança*.

Seria o caso de perguntar, em primeiro lugar, esperança em que? E, em segundo, esperança baseada em que?

21 Rorty, R. (1999a): “A spectre is haunting the intellectuals: Derrida on Marx”, *Op. cit.*

22 *Ibid.*, p. 214.

23 Rorty, R. (1999b): “Failed prophecies, glorious hopes”, In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.

A resposta para a primeira pergunta, a julgar pelo que está expresso no *Manifesto Comunista*, só pode ser: esperança em uma sociedade sem exploradores nem explorados, sem propriedade privada, sem classes sociais e sem Estado. Este é o tipo de espera que Marx oferece. O *Manifesto* não oferece esperança para quem confia na democracia. Pelo contrário: ele a denuncia como pura ilusão burguesa. A resposta para o segundo ponto, por sua vez, só pode ser: tal esperança, oferecida pelo *Manifesto*, baseia-se em uma teoria da história e da revolução social capaz de dar aos que dominam esta teoria uma certeza dogmática na infalibilidade da previsão marxista e estimula-los à ação, para tornar realidade a profecia. Este é o tipo de fundamento à esperança que Marx oferece, e que Castoriadis e Rorty criticam.

Porém, sob o argumento de que a filosofia não dá fundamento à política, Rorty imagina ser possível obter a esperança propiciada pela intervenção de Marx e descartar o fundacionismo teórico sobre o qual, em Marx, ela se sustenta. Para Rorty, não há problema: os fundamentos são teoricistas e deterministas? Descartemo-los. As esperanças são moralmente boas? Incorporemo-las.

Castoriadis, ao contrário, vê o teoricismismo e o determinismo de Marx como as fontes dos argumentos de líderes estatais que transformaram as esperanças depositadas na revolução social em um pesadelo totalitário. O totalitarismo comunista, nota Castoriadis, está contido, também, nas “esperanças gloriosas” anunciadas pelo Manifesto comunista. As duas coisas não podem ser separadas. A política, admite Rorty, pode ter uma “articulação filosófica”, embora não possua “fundação filosófica”. É exatamente esta articulação filosófica entre o fundacionismo-determinismo de Marx e a estrutura político-institucional construída sob sua inspiração que Castoriadis nota e Rorty ignora.

O ponto de partida marxista de que existe um “ser de classe” do “verdadeiro” proletariado e que este ser é forçado a se comportar historicamente de certo modo e não de outro, teve como implicação política em Estados comunistas a prevalência totalitária do Partido Único, imaginariamente instituído como único intérprete autorizado das leis da história, como porta-voz político do conhecimento científico que o marxismo foi capaz de descobrir. Só o Partido, nos Estados totalitários comunistas,

pode distinguir os operários que pensam e agem segundo ‘a essência do seu ser’ e o outros que só são operários empírica e fenomenalmente, e como tais podem e devem ser reduzidos ao silêncio (na melhor das hipóteses, paternalmente ‘educados’, na pior, qualificados de falsos operários e enviados a um ‘campo de reeducação’ ou fuzilados). Sendo verdadeira – isto é, segundo a concepção marxiana, correspondendo aos interesses e ao papel histórico da classe proletária -, a teoria (e o Partido que a encarna) pode passar sobre a cabeça e os cadáveres dos operários empíricos para incorporar-se à essência de um proletariado metafísico²⁴.

Fundacionismo e totalitarismo, metafísica e dor, como aponta Castoriadis, tornaram-se na prática duas faces de uma mesma moeda. O que se pode deduzir da passagem acima é que o materialismo dialético não deveria ser visto simplesmente como um conjunto de “respostas filosóficas a perguntas filosóficas”. Porque se tornou na prática a justificação fi-

24 Castoriadis, C. (1983): *Socialismo ou Barbárie*. São Paulo: Brasiliense. pp. 27-28.

losófica para a violência política. E a violência, aqui, não é simples distorção tirânica de alguém que, maliciosamente, corrompeu o ensinamento e as “esperanças gloriosas” transmitidas por Marx. Está contida na precedência da teoria, anunciada por Marx em textos como o *Manifesto Comunista*.

Se levarmos a sério esta advertência, por que deveríamos nos alegrar com a possibilidade de que os jovens leiam o *Manifesto Comunista* -ao lado do Novo Testamento? Por que imaginar que os jovens serão “moralmente melhores” se fizerem tais leituras? Por que e como imaginar que um texto saturado de metafísica, teoricismo, racionalismo, logocentrismo, essencialismo e determinismo possa, do ponto de vista do pragmatismo, ajudar a tornar as pessoas moralmente melhores, mais adaptadas à coexistência democrática? É possível, pragmaticamente, dizer: “Ei, jovens, leiam apenas as linhas do Manifesto Comunista em que Marx e Engels descrevem suas esperanças de um mundo melhor, e fechem seus olhos para as passagens essencialistas e logocêntricas”?

Creio que este modo ambíguo de tratar a exortação revolucionária de Marx é a reprodução, com sinal trocado, da postura comunista com relação à democracia. Para os comunistas, a República democrática (a democracia burguesa) é mera fase de passagem, mero momento de acumulação de forças para que num momento mais favorável o passo decisivo, o da revolução violenta, possa ser dado. A democracia, para o comunismo, é simplesmente um instrumento para se chegar à ditadura do proletariado. Que é, para os comunistas, a verdadeira democracia - Lênin a chamou de “ditadura democrática do proletariado”. Para Rorty, a julgar pelo exposto em *Failed Prophecies...*, o cultivo dos ideais e valores expressos no *Manifesto* pode ser bom para fomentar um sentimento de solidariedade ou de esperança num mundo melhor nas gerações mais jovens. Mas para que tal esperança seja coerente com a utopia liberal-democrática de Rorty, é possível inferir que ela deva ser necessariamente limitada a um sentimento juvenil, cultivada até o momento em que, com a maturidade, as pessoas entendam que o capitalismo não pode ser substituído por uma revolução e que o melhor que podemos fazer é melhorar a democracia liberal. Os arroubos de mocidade do leitor do *Manifesto* servirão para que, quando for um cidadão maduro, ele se lembre de preocupar-se com os pobres. Se for para isso, Marx realmente é desnecessário, como afirma Rorty em *Achieving our Country*.

Segundo ponto: a utopia liberal-democrática de Rorty também é, utilizando-se os mesmos critérios que Rorty usa com relação a Marx, uma “profecia equivocada” (*failed prophecy*). Resta saber: ainda pode ser uma “esperança gloriosa?”

Como mencionei acima, Dewey afirmou: “O liberalismo da fase inicial considerava a ação econômica isolada e competitiva dos indivíduos como o meio para o bem-estar como fim. Devemos agora reverter a perspectiva e ver que a economia socializada é o meio para o livre desenvolvimento do indivíduo, como fim”²⁵.

Claro que Dewey não trabalha com a mesma lógica determinista e fatalista que Marx, mas sua perspectiva para o futuro, nos anos 30 era clara: o capitalismo keynesiano realizará os desígnios do liberalismo. É esta perspectiva que Rorty retoma e reproduz, quase sem alterações, 60 anos depois. Durante esses anos, porém, a história foi muito cruel com a utopia deweyana.

25 Dewey, J. (1970): *Op. cit.*, p. 88.

Se usarmos para a teoria social liberal os mesmos critérios que Rorty propõe para a teoria social marxista, ela continuará o ser tão útil e efetiva quanto Rorty imagina? Rorty diz:

Contexts provided by theories are tools for effecting change. The theories which provide new contexts are to be evaluated by their efficiency in effecting changes, not (as the logocentrists believed) by their adequacy to an object. Any tool is replaceable as soon as a handier, less clumsy, more easily portable tool is invented. The sheer clumsiness of attempts to use 'a problematic coming from the Marxist tradition' when dealing with contemporary problems is the most persuasive reason for doubting Derrida's claim that we must read and reread Marx²⁶.

Referindo-se à experiência do socialismo soviético, Leonid Brejnev chamou-a de "socialismo realmente existente". Julgo necessário fazer aqui um comentário rápido sobre o "liberalismo realmente existente" e suas relações com a democracia contemporânea.

Porque na periferia capitalista, os amantes de democracia estão hoje sentindo um enorme vazio. E é possível que isto esteja relacionado à eficácia da teoria social liberal para realizar mudanças.

Não que não haja, olhando para os últimos 20 anos, motivos para uma contabilidade positiva. No sul da Europa e na América Latina, nos anos 80, as "transições democráticas" trouxeram de volta as liberdades públicas que os regimes burocrático-militares haviam subtraído. Na Rússia e no Leste Europeu, no início dos anos 90, as "revoluções democráticas" sepultaram o totalitarismo de esquerda. Os procedimentos formalmente democráticos passaram a fazer parte, embora aos trancos e barrancos e com as exceções habituais, da rotina política desses países.

E, no entanto, parece haver hoje um mal-estar democrático. A performance que outrora se sonhou para a democracia—que ela fosse capaz de selecionar lideranças mais representativas, que extraísse destas mais responsabilidade política para com os cidadãos, que institucionalizasse espaços abertos à participação sistemática da cidadania organizada, e, sobretudo, que alcançasse a esfera econômica para submetê-la a uma lógica mais igualitária—isto tornou-se mera quimera nos dias que correm. Uma areia grossa empastelou as engrenagens democráticas: a gestão, por parte do Estado, das assim chamadas "reformas orientadas para o mercado".

Na aurora da época moderna, como lembrou Norberto Bobbio, a democracia encontrou-se com o liberalismo para uma associação reciprocamente proveitosa: este último proveria à primeira as garantias civis indispensáveis à liberdade dos atores e a primeira daria ao último um método, um procedimento para a tomada das decisões coletivas. Deste intercurso surgiu o Estado liberal-democrático, que assumiu desde então os formatos concomitantes de Estado Mínimo e de Estado de Direito, conforme o ângulo (econômico ou político) a partir do qual o observamos.

Como se sabe, o advento do mundo burguês operou uma separação entre os espaços público e privado, que se desdobra nas oposições binárias entre igualdade e liberdade, política e economia, Estado e mercado. O conceito de Estado de Direito refere-se à segurança

26 Rorty, R. (1999a): "A spectre is haunting the intellectuals: Derrida on Marx", *Op. cit.*, p. 221.

jurídica necessária aos atores econômicos e políticos, que lhes faculta tanto a possibilidade de celebrar contratos privados (o consumo de bens, as relações de assalariamento etc) quanto o acesso à igualdade formal pressuposta pela esfera pública (a livre expressão de idéias, a organização de grupamentos partidários, o acesso ao sistema de representação etc). Já a noção de Estado Mínimo, uma das pedras de toque do liberalismo econômico, refere-se ao pleito ideológico pela autonomia do mercado frente ao Estado: uma vez que o mercado passou a pertencer ao universo das relações privadas de troca, a regulamentação desta atividade pela estrutura estatal passou a ser vista como ingerência, rechaçada como indevida, e a própria existência do Estado vista como um mal necessário.

O capitalismo *laissez-faire*, ao qual vinculou-se o Estado liberal-democrático em seu nascimento, passou ao longo do século XIX por uma série de crises sucessivas que culminaram com o *crash* de 1929. A grande crise pôs a nu o mito do mercado auto-regulável, da “mão invisível” de Smith, e abriu espaço para uma mudança radical nas relações entre Estado e mercado. No segundo pós-guerra, o keynesianismo tornou-se a política econômica predominante: a produção em massa e o consumo de massa seriam sustentados pelo pleno emprego e pela elevação do salário real.

Associado a essas mudanças, o Estado no capitalismo central despiu-se das vestes do Estado Mínimo e assumiu, em especial após 1945, um papel fortemente regulador, estabelecendo uma série de instituições e de arranjos inter-classistas voltados para o gerenciamento da economia. Mais que isso: o aumento da arrecadação de impostos e o fortalecimento dos sindicatos de trabalhadores redundaram na conquista sistemática de direitos sociais. O *Welfare State* completou, no século XX, o ciclo da cidadania iniciado nos séculos XVIII e XIX, tal como o descreveu T. H. Marshall, isto é, a obtenção sequencial de direitos civis, políticos e sociais. A democracia política consolidou-se então como a base regulamentar sobre a qual seria estruturada uma democracia social e econômica. Bobbio tinha isso em mente ao distinguir em seus escritos a democracia “formal” da “substantiva”. A “profecia” deweyana parecia ter se tornado realidade, assim como também parecia real e irreversível a primeira fase da utopia comunista, isto é, o “socialismo realmente existente”, entendido como fase de transição ao comunismo. Se não fosse por esta percepção generalizada, a Guerra Fria, que Rorty define como uma batalha da luta pela democracia, não faria sentido.

Quando, porém, os anos 70 trouxeram a crise do capitalismo organizado e do *Welfare State*, a democracia política foi igualmente posta em xeque. A desorganização do ciclo expansivo associou estagnação econômica e inflação ascendente. Para o novo conservadorismo que emergia, o problema estava justamente nos dispositivos institucionais da democracia de massa do Estado de bem-estar. As políticas de “ajuste” das economias centrais surgiram então como resposta à crise do keynesianismo e ganharam organicidade e visibilidade pública com a ascensão de Thatcher e Reagan. Estruturava-se um novo construto ideológico: o neoliberalismo.

O “excesso” de direitos sociais foi de imediato identificado pelos conservadores como responsável pela crise fiscal do Estado e, em decorrência, o “excesso” de demandas sociais passou a ser apontado como fonte de instabilidade política. Era isso que Samuel Huntington tinha em mente ao declarar a “crise da democracia”, na década de 70, mediante o que considerava um risco iminente à “governabilidade”. O ajuste econômico tornou-se sinônimo de desregulamentação dos mercados, liberalização das economias nacionais periféricas e privatização de empresas públicas, tarefas a serem levadas a cabo pela tecnocracia detentora do indispensável “saber técnico” correspondente. A abrangência da esfera

pública estreitou-se. As decisões mais cruciais sobre a economia foram cuidadosamente subtraídas ao escrutínio da cidadania. A democracia pensada pelos conservadores pressupunha, nas palavras de Huntington, “certa dose de apatia política”.

Não foi apenas o sonho da democracia substantiva que foi sepultado. Mesmo a democracia formal, conquista histórica do Estado liberal-democrático, sofre hoje um duro revés. O neoliberalismo buscou na tradição liberal a ideologia do Estado Mínimo, radicalizando-a, ao mesmo tempo em que procurou relativizar certas premissas do Estado de Direito, esvaziando-o em nome da razão de Estado necessária à gestão de suas políticas econômicas.

Robert Dahl diz que a poliarquia (que ele encara como uma definição mínima de democracia) é o regime que desenvolve concomitantemente a institucionalização dos procedimentos e a ampliação da participação da cidadania. Qualquer processo poliárquico de tomada de decisões deve incluir tanto a composição da agenda política (isto é, a decisão sobre quais temas serão objeto de deliberação) quanto a decisão propriamente dita. A decisão, por sua vez, deve ser tomada por aqueles aos quais ela se aplica, em pé de igualdade uns com os outros. Se esta definição é razoável, que nome devemos dar aos processos decisórios voltados à gestão das reformas orientadas para o mercado, ora em curso nos países da periferia do capitalismo?

Desde que, em 1982, eclodiu a crise da moratória unilateral da dívida externa do México, os organismos multilaterais (FMI e Bird) transformaram o construto ideológico neoliberal numa cartilha de políticas padrão de saneamento fiscal e financeiro e de abertura e desregulamentação econômica a ser posta em prática nos países devedores, como contrapartida da renegociação de suas dívidas.

A aplicação dessas políticas tem se mostrado viável apenas na medida em que a gestão se concentre nas mãos da tecnoburocracia do Estado, que maiorias conservadoras sejam montadas na arena parlamentar e que os movimentos sociais e partidos de oposição sejam isolados. Tanto a composição da agenda como a tomada de decisões estão sendo politicamente confinadas. A lógica da legitimidade perde terreno para a lógica da eficácia. A desregulamentação econômica, cada vez mais, implica em desinstitucionalização democrática e constrição do espaço público.

Essas são as instituições democráticas que o “liberalismo realmente existente” pode nos oferecer hoje. Claro que esta não é a democracia liberal que Rorty defende. Mas, o que pode oferecer a teoria social liberal, além de boas intenções, para melhorar esta situação? Qual a sua “eficácia em realizar mudanças”? Rorty diz, frequentemente, que a “democracia é o modo em que gostamos de viver”, sem perceber que, na sociedade contemporânea, a maior ameaça a este “modo de vida” não vem do comunismo, que foi derrotado politicamente, mas do próprio liberalismo, que em sua versão atualmente dominante é não-democrático e, mesmo, anti-democrático.

Em *Moral Universalism and Economic Triage*²⁷, Rorty adota um ponto de vista realista, tipicamente liberal, para enfrentar o problema da construção utópica de uma comunidade moral universal. De seu ponto de vista, a democracia tem um custo econômico e, portanto, há hoje uma interdependência entre a riqueza acumulada por uma nação e suas possibi-

27 Rorty, R. (1996): “Moral universalism and economic triage”, *Op. cit.*,

lidades de desenvolver a democracia. Para Rorty, a generalização da democracia liberal depende da possibilidade de convencer os ricos que a prioridade dada à economia deveria ser evitada.

The institutions of the rich democracies are now so intertwined with advanced methods of transportation and communication, and more generally with expensive technology, that it is hardly possible to imagine their survival if the rich countries had to reduce their share of the world's resources to a fraction of what they now consume. Democratic institutions in these countries depend on the existence of things like universal literacy, meritocratic social mobility, bureaucratic rationality, and the existence of many competing sources of information about public affairs. Free universities, a free press, incorruptible judges, and unbribable police officers do not come cheap.”[...]

E, concluindo, diz::

I can sum up this point as follows: an answer to the question ‘who are we?’ which is to have any moral significance, has to be one which takes money into account. Marx may have overstated when he identified morality with the interests of an economic class, but he had a point. That point is that a politically feasible project of egalitarian redistribution of wealth, requires there to be enough money around to insure that, after the redistribution, the rich will still be able to recognize themselves - will still think their lives worth living. The only way in which the rich can think of themselves as part of the same moral community with the poor is by reference to some scenario which gives hope to the children of the poor without depriving their own children of hope. [...] In particular, answering the question ‘who are we?’ with “we are members of a moral community which encompasses the human species”, depends on an ability to believe that we can avoid economic triage²⁸.

Mas as políticas liberais do mundo contemporâneo estão trilhando caminhos precisamente inversos dos da utopia de Rorty. Se a utopia comunista de universalização da igualdade entre os homens foi reduzida à ditadura do Partido Único, a utopia liberal-democrática deweyana que Rorty defende – a qual pretende combinar a busca do bem-estar material com instituições democráticas livres e socialmente controladas – tornou-se cada vez mais distante. Seus apelos, hoje, são cada vez mais inefetivos, graças à “triagem econômica” promovida pelo “liberalismo realmente existente”.



Del sujeto moderno al individuo artista en el joven Nietzsche

From the Modern Subject to the Artistic Individual in Young Nietzsche

Antonio PÉREZ ESTÉVEZ

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

Nietzsche, desde *El Nacimiento de la Tragedia*, critica despiadadamente al sujeto de la modernidad. El sujeto moderno, heredero del hombre teórico o socrático, es sustancia y centro del universo objetivado. Convertido en pensamiento y razón pura, se ha desgajado del Uno primario y se ha convertido en el *hijo perdido* de la naturaleza. Ésta, a su vez, está, como objeto, arrojada enfrente y considerada como enemiga; como tal, se encuentra avasallada por el sujeto moderno. Nietzsche propone el individuo artista como alternativa al sujeto moderno. Imitador de las dos potencias artísticas, a saber, la dionisiaca y la apolínea, su principal característica consiste en saberse accidente o fenómeno de la Voluntad cósmica y negar su total autonomía e independencia de la naturaleza. Esencialmente disarmónico, el individuo artista refleja en su obra la contradicción interna que enfrenta su tendencia centrípeta hacia la unidad cósmica con su tendencia centrífuga hacia la dispersión fenoménica, múltiple e individual.

Palabras clave: Nietzsche, sujeto, artista.

ABSTRACT

Starting with *Die Geburt der Tragödi (The Birth of Tragedy)*, Nietzsche criticizes the subject of modernity mercilessly. The modern subject, heir of the theoretical and Socratic man, is the substance and center of an objectified universe. Converted into thought and pure reason, he has become cut off from the primary One and transformed into *the lost son of nature*. At the same time, nature is objectified and considered an enemy; as such, it is enslaved by the modern subject. Nietzsche proposes the artistic individual as an alternative to the modern subject. Imitator of the two artistic powers, the Dionysian and Apollonian, his principal characteristics are knowing that his self is an accident or phenomenon of cosmic Will and denying his total autonomy and independence from nature. The artistic individual is essentially inharmonic and his works reflect the internal contradiction that opposes the centripetal tendency towards cosmic unity against the centrifugal tendency toward multiple and individual phenomenal dispersion.

Key words: Nietzsche, subject, artist.

INTRODUCCIÓN

El individualismo humano es una de las características fundamentales de la Modernidad. Individualismo, entendido como persona con autonomía y libertad con respecto tanto a la naturaleza como a los demás seres humanos. El individuo moderno desde Descartes va a ser considerado como sujeto consciente y racional, como ‘yo pensante’ contrapuesto a todo lo demás que se convierte en objeto. Kant llega a decir del sujeto específica y auténticamente humano que es ‘reine Vernunft’ o razón pura, productora del mundo de la libertad y de la moralidad para contraponerlo al mundo natural, fenoménico y objetivo en el que rige la necesidad. El sujeto que es pensante y queriente va atribuyéndose responsabilidades cada vez mayores, al correr de los tiempos modernos: con su libertad se hace responsable inmediato y directo de su relación con Dios y de su personal salvación; se hace responsable y agente de la moralidad; es actor de su vida personal; como ciudadano, se hace responsable y legitimador del poder político; como integrante de un pueblo o nación, se hace responsable y hacedor de la historia. El individuo humano, en su desarrollo en la Modernidad, sigue un proceso de separación y enfrentamiento con la naturaleza y con la humanidad misma que ha conducido a la amenaza actual por la que la humanidad y su existencia en el planeta tierra se encuentra seriamente en peligro.

No es Nietzsche el primero en darse cuenta de que el hombre se ha venido alejando de la naturaleza. Rousseau había dado ya la voz de alerta un siglo y cuarto antes, en 1749, cuando escribe su *Primer Discurso sobre las Ciencias y las Artes* y gana el premio de la Academia de Dijon. El tema central, que se verá repetido en todas sus obras posteriores, consiste en entender por qué el hombre moderno ha venido degenerando humanamente –moralmente– en la medida en que se han desarrollado las ciencias y las artes. La razón última de esta degeneración la encuentra en que el hombre moderno ha venido alejándose del hombre natural. El hombre natural era auto-suficiente y establecía relaciones con otros hombres simplemente por placer; el hombre moderno, por haber desarrollado innumerables necesidades, ha dejado de ser auto-suficiente para convertirse en dependiente de todos los demás hombres. Cada ser humano necesita a los demás para poder satisfacer sus numerosas necesidades¹. Sus relaciones inter-subjetivas han dejado de ser placenteras para devenir útiles. Los demás seres humanos son, para el hombre moderno, medios e instrumentos de su propia utilidad. “El corazón (del hombre moderno) no hace más que intentar poner a los demás debajo de nosotros”². Sus relaciones son esencialmente inhumanas y malas.

También los pensadores románticos alemanes habían llamado la atención de cómo el hombre moderno había roto la unidad cósmica y cultural que había existido en los tiempos helénicos y mantenido a lo largo de la Edad Media. Citemos algunos. Novalis, por ejemplo, describe, en su fragmento novelado *Heinrich von Ofterdingen*, la edad moderna como una época fragmentada y al hombre como perdido y solitario. Llega a desear la reunificación de

1 *Les Dialogues. Rousseau, juge de Jean-Jacques*. Second Dialogue, Edit. Colin, Paris, 1962: “le méchant n’est méchant qu’à cause du besoin qu’il a des autres, que ceux-ci ne le favorisent pas assez, que ceux-là lui font obstacle, et qu’il ne peut ni les employer ni les écarter à son gré”.

2 *Op. cit.*, Second Dialogue: “le coeur ne sait plus s’occuper désormais qu’à mettre tout le monde au dessous de nous”.

la Cristiandad con el fin de rehacer la unidad del mundo medieval³. Schelling ve en la naturaleza no el objeto enfrentado al sujeto sino la manifestación inmediata del Absoluto. La naturaleza es la manifestación inconsciente del Absoluto, mientras el Yo es la manifestación consciente de ese mismo Absoluto. Son dos momentos distintos de una única y misma realidad, en la que se identifican el sujeto y el objeto. El retorno a la intuición intelectual y al mito unificador podrá superar la fragmentación producida por el entendimiento humano moderno. Schopenhauer descubre la raíz de todo egoísmo y de todo enfrentamiento en la esencia última del universo que es voluntad de vivir. Los hombres se enfrentan entre sí y con la naturaleza movidos por esa raíz única del ser que es la voluntad de vivir y que se multiplica en cada uno de ellos. Ofrece, como medio para superar ese egoísmo primigenio y esencial que es el origen de todos los males, la mística que conduce a la anulación del egoísmo, de la voluntad de vivir, rasgando el velo de Maya o el enigma de la individualidad para sumergirse en el nirvana. La mística y la contemplación artística serían los únicos medios para escapar de la individualidad auto-destructiva.

Ninguno, sin embargo, antes de Nietzsche, se detiene a analizar con detalle demolidor la monstruosidad que entraña el crecimiento exagerado del individuo humano y su total ruptura e independencia con respecto a la humanidad y a la naturaleza entera. Su posición crítica ante el desarrollo autónomo y sustantivo del individuo humano, comienza ya en sus primeros escritos y, especialmente, en su primera obra importante, *El Nacimiento de la Tragedia*.

Habermas en su *Discurso filosófico de la Modernidad* señala la crítica implacable de Nietzsche al desarrollo histórico que ha sufrido la Modernidad y resume su pensamiento con expresiones como “*la vía para escapar de la modernidad ha de consistir en rasgar el principio de individuación*”, “*en el hundimiento del principio de individuación*” o “*en la pérdida de los límites individuales*”⁴. En opinión de Habermas ¿intenta Nietzsche, en su propuesta de *El Nacimiento de la Tragedia*, borrar o eliminar lo individual con el fin de escapar de la Modernidad?

El objetivo de este trabajo será el de intentar comprender el pensamiento de Nietzsche con respecto al individuo humano en *El Nacimiento de la Tragedia*. Y este objetivo implica, al menos, los siguientes puntos que intentaremos cubrir: 1) Visión nietzscheana del universo y su explicación a través de las dos potencias naturales artísticas a las que denomina ‘lo dionisiaco’ y ‘lo apolíneo’; 2) el individuo teórico o socrático como contrapunto del individuo artista de Nietzsche; 3) el individuo o sujeto moderno, como derivación del individuo teórico: sus características y crítica nietzscheana; 4) el individuo artista como modelo humano en el que confluyen lo dionisiaco y lo apolíneo: su rescate con el fin de superar al sujeto moderno; 5) conclusión.

I. LO DIONISIACO Y LO APOLÍNEO

Nietzsche en *El Origen de la Tragedia*, influido por su maestro Schopenhauer, mantiene una visión dual kantiana del universo. El ser nouménico, profundo y auténtico, la cosa en sí, la esencia que se identifica con el fondo último y único del mundo es la Voluntad cósmica.

3 *Die Christenheit oder Europa* (1799).

4 Habermas, Jürgen, *El Discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, pp. 121-122.

mica o el Uno primario. Sus características más señaladas son: ser eterna contradicción y madre del ser y de las cosas, eterno sufrimiento, eterno dolor primario. Contrapuesto a ese ser auténtico es el mundo múltiple y fenoménico de las apariencias, descrito como el reflejo de la eterna contradicción y del profundo ser esencial. El ser único profundo es indeterminado, y caótico, sin forma o límite alguno que lo configure y lo haga visible y fácilmente comprensible. Esa dualidad se encuentra también en el ser humano concreto existente: su cuerpo personal y su conciencia de libertad como la máxima expresión de su individualidad autónoma vienen a ser una realidad fenoménica o una pura apariencia. Por el contrario, nuestro ser profundo está religado a la auténtica realidad que es la Voluntad cósmica o el uno primario como poder infinito. Ser en el tiempo como individuo autónomo es sólo la realidad fenoménica y pasajera de nuestro más profundo ser que echa sus raíces en el Uno primario o Voluntad cósmica a la que pertenecemos integrando, con toda la naturaleza, un único ser.

De esa Naturaleza en la que se contraponen el ser esencial profundo o Uno primario y la multiplicidad infinita de las apariencias y de las formas individuales sensibles, brotan, sin la mediación de artista humano, dos potencias artísticas: de la realidad múltiple e individual, se deriva un mundo de ensueño; del Uno primario, una realidad ebria que no solo no pone atención al individuo sino que busca aniquilarlo y redimirlo por un místico sentimiento de identidad. A la potencia artística que, a partir de la multiplicidad fenoménica, produce un mundo de ensueño, la llamamos lo apolíneo. A la potencia artística de la que proviene una realidad ebria que busca aniquilar al individuo, la llamamos lo dionisiaco. El artista será un simple imitador (*Nachahmer*) de cada una de esas potencias: el artista apolíneo será un imitador de la potencia apolínea derivada de la individualidad fenoménica; el artista dionisiaco será un imitador de la potencia dionisiaca aniquiladora de la individualidad y productora de un sentimiento de fusión e identidad con el Uno primario; el artista apolíneo-dionisiaco intentará imitar la fusión de lo apolíneo y de lo dionisiaco⁵.

El ser humano, como artista, puede acercarse al universo natural de maneras distintas. Podemos contemplar, como en una ensoñación, la multiplicidad infinita de las realidades sensibles con sus formas y sus límites, y tener, en consecuencia, una visión muy parcial y ligera del universo. Es el mundo ensoñador y divinizado de las infinitas realidades individuales, con sus formas y sus límites determinados. Es la visión superficial del común de los artistas que embellecen las formas individuales de las apariencias o de los fenómenos. Por el contrario, el artista puede, sin detenerse en la multiplicidad fenoménica de las formas y colores individuales, fundirse en un sentimiento de unidad e identidad con la esencia del universo, con su Voluntad cósmica, con su poder infinito, que es causa del ser y del no-ser, de la vida y de la muerte, esencial contradicción y eterno dolor.

El artista más completo será el que funde en su imitación la unidad y, a la vez, la tensión esencial de la Voluntad cósmica con la ensoñación de la multiplicidad fenoménica. Este último artista imita, a la vez, las dos potencias artísticas contrapuestas que brotan de

5 KSA1. *Die Geburt der Tragödie*, edición crítica de Giorgio Colli y Mazzino Molinari, De Gruyter, Berlin/New York, 1988, p.30: Wir haben bis jetzt das Apollinische und seinen Gegensatz, das Dionysische, als künstlerische Mächte betrachtet, die aus der Natur selbst, *ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers* hervorgehen....: einmal als die Bilderwelt des Traumes...andererseits als rauschvolle Wirklichkeit, die wiederum des einzelnen nicht achtet, sondern sogar das Individuum zu vernichten und durch eine mystische Einheitsempfindung zu erlösen sucht. Diesen unmittelbaren Kunstzuständen der Natur gegenüber ist jeder Künstler "Nachahmer".

esa naturaleza: la potencia artística del mundo de ensueño de la multiplicidad y la potencia artística del fondo último unitario con el que se fusiona y se identifica.

1.1. LO DIONISIACO

La vida con su continuo perecer, era terrible para los primeros griegos. Sileno, acompañante de Dionisio, afirmaba que “para ti, lo mejor de todo y absolutamente inalcanzable es no haber nacido, no ser, no ser nada. Lo segundo mejor es morir pronto”⁶.

De este terror a la vida efímera de cada ser humano, surgía el olvido de los individuos, de sus límites y de sus formas, para fundirse en la unidad primaria de la voluntad cósmica. Es la característica de lo dionisiaco. El goce y disfrute de esa unidad primigenia que es madre del ser, contradicción y eterno dolor, se manifiesta en la embriaguez (Rausch), considerada por Nietzsche como la esencia de lo dionisiaco. La embriaguez o borrachera producida por Dionisio, dios del vino y de las bebidas narcóticas, implica la pérdida de la conciencia, el total olvido de uno mismo, el desvanecimiento de su personal individualidad para fundirse, en total identidad, con la especie humana, el género animal y la naturaleza entera⁷. En su expresión dionisiaca el exceso y el desenfreno –das Übermass, la – se presenta como verdad, la contradicción y el gozo nacido del dolor habla de sí mismo desde el corazón de la naturaleza⁸. La manifestación artística de ese estado dionisiaco es la música-danza, producida naturalmente en estado de embriaguez con el libérrimo movimiento gestual de todos los miembros del cuerpo⁹, tal como sucede en los coros báquicos griegos con antecedentes en Asia Menor y Babilonia de los que son una evocación las multitudes que, en la Alemania Medieval, recorrían pueblos y ciudades cantando y bailando el baile de San Juan o San Vito. Es el nuevo mundo simbólico necesario para la expresión de lo dionisiaco. Bajo el encanto de la embriaguez, cantando y bailando, el ser humano se siente como miembro de una comunidad superior, y se restaura la alianza entre los hombres¹⁰. La Naturaleza misma deja de ser enajenada, hostil y sojuzgada para reconciliarse con su hijo pródigo, el hombre. En este primordial estado de embriaguez por el que nos fundimos con la naturaleza cósmica, prevalece, como hemos dicho, la desmesura, el olvido instintivo del yo con sus límites y de su responsable libertad. Es un estado, en consecuencia, pre-consciente y pre-moral en el que no tienen cabida ni la conciencia del “*conócete a ti mismo*” ni el bien y el mal.

6 KSAI. *Die Geburt der Tragödie*, p. 35: Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben.

7 KSAI. *Die Geburt der Tragödie*, p.28-29: ...so tun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen, das uns am nächsten noch durch die Analogie des Rausches gebracht wird. Entweder durch den Einfluss des narkotischen Getränkes, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll durchdringenden. Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet.

8 *Op. cit.*, p. 41: Das Übermass enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die als Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus.

9 *Op. cit.*, p. 33-34: Eine neue Welt der Symbole ist nötig...die volle, alle Glieder rhythmisch bewegende Tansgebärde.

10 *Op. cit.*, pp. 29-30: Unter dem Zauber des Dionysischen Schliesst sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen....Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit.

1.2. LO APOLÍNEO

El griego tiene la convicción de que “el uno primario, en cuanto eterno sufrimiento y eterna contradicción, necesita a la vez, para su constante redención, de la visión fascinante y de la apariencia placentera”¹¹.

Para superar los terrores y espantos de la existencia y hacer la vida soportable, el griego diviniza y eterniza las formas y los límites de la multiplicidad individual y luego las contempla y disfruta de ellas. En esto consiste lo apolíneo. El sueño es la esencia de lo apolíneo y en él se nos aparecen las bellas formas de los dioses del Olimpo. Apolo es, además del dios del sueño y de la profecía, el dios del principio de individuación, de las formas, de los límites y de la medida. A él rinden culto quienes contemplan sólo las formas e imágenes individuales y las divinizan y eternizan, transformándolas en categorías y modelos. Es el conocimiento del ensueño y de la ilusión beatífica que se obtiene en la contemplación de los dioses del Olimpo. La belleza formal triunfa sobre el sufrimiento de la vida, el dolor es eliminado y sustituido por la ficción modélica de las apariencias y de los individuos naturales. La vida pierde su sufrimiento y se convierte en placentera y digna de vivir. Si Sileno afirmaba que lo peor para el hombre era la existencia y lo mejor su muerte temprana, para Apolo, por el contrario, lo mejor es la vida y lo peor la muerte y sobre todo la muerte prematura¹². El arte más expresivo de este conocimiento de lo individual, es el arte plástico —de la arquitectura (especialmente el seco y militar estilo dórico), de la escultura y de la pintura— en el que los individuos y sus formas se tornan modelos divinos y eternos. El mundo apolíneo del ensueño y de las artes plásticas viene a ser la *apariencia de la apariencia* o la sombra del mundo fenoménico, *der Schein des Scheins*.

La dionisiaca y la apolínea, son dos maneras distintas, cada una de ellas parcial e incompleta de visualizar la realidad total del universo. En el tiempo, se dio primero lo dionisiaco en la identidad primigenia con los titanes y los sátiros. La naturaleza no estaba tocada todavía por ningún conocimiento ni cultura, no se encontraba reprimida por ningún tipo de límite social o de moral. Se expresaba a través de esos ritos y cultos que se daban, con la embriaguez, en los coros báquicos griegos con sus precedentes en Asia Menor y Babilonia. El exceso y el desenfreno —das Übermass, la — se presentan como verdad, la contradicción y el gozo nacido del dolor habla de sí mismo desde el corazón de la naturaleza¹³. Esta primera expresión de lo dionisiaco la llama Nietzsche dionisiaco bárbaro y lo descubre en fiestas orgiásticas consistentes en un desenfreno sexual que barría con la institución de la familia y sus preceptos, a la vez que las bestias más feroces para los seres humanos eran soltadas en una mezcla de voluptuosidad y crueldad¹⁴. Terminaban siendo auto-aniquiladoras. Dichas fiestas se extendieron desde Babilonia hasta Roma, sin hablar del mundo moderno.

11 KSA1. *Die Geburt der Tragödie*, p. 38: “(...) das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das Ewig-Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein zu seiner steten Erlösung braucht...”

12 *Op. cit.*, p. 36: “das Allerschlimmste sei für sie, bald zu sterben, das Zweitschlimmste, überhaupt einmal zu sterben”.

13 *Op. cit.*, p. 41: Das Übermass enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die as Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus.

14 KSA1. *Die Geburt der Tragödie*, p. 32: Fast überall lag das Zentrum dieser Feste in einer überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familientum und dessen ehrwürdige Satzungen

Lo apolíneo nace en la cultura griega, al intentar poner límite al desenfreno bárbaro primigenio y, de esa manera, arrancar al hombre del auto-aniquilamiento orgiástico y de la universalidad dionisiaca¹⁵. El límite de lo indeterminado, la medida del desenfreno o de la , la forma del caos informe, la contemplación de la multiplicidad individual, divinizada y eternizada, serán las características de esta visión también parcial e incompleta de la realidad. Destruye el imperio de los titanes y de los sátiros, da muerte a monstruos y triunfa mediante quimeras y beatíficas ilusiones sobre una pavorosa y abismal concepción del mundo y sobre la capacidad de sufrimiento¹⁶. Lo apolíneo, por medio del sueño y de la ensoñación, glorifica y diviniza las apariencias o individualidades para que cobren carácter de categoría modélica. Se expresa en las artes plásticas –arquitectura dórica y esculturas clásicas– y en la poesía épica (Homero), las cuales se hunden en la contemplación pura de las imágenes y de las formas bellas¹⁷. La división del universo en naciones y Estados, el límite del desenfreno, el control de las propias acciones, la libertad responsable, el conócete a ti mismo, la conciencia moral por la que sometemos toda acción a un criterio limitante, son obras de Apolo.

2. LA TRAGEDIA GRIEGA: HERMANDAD DE LO DIONISIACO Y APOLÍNEO

En Grecia las manifestaciones orgiásticas llegan a un entendimiento con el dios délfico Apolo, quien les arrebató *‘las armas aniquiladoras’ ‘die vernichtenden Waffen’*. Dionisio termina, en el mundo helénico, siendo hermano de Apolo. Apolo privó a Dionisio del exceso total que conduce a la crueldad y a la negritud de la muerte. En vez de retroceder con sus excesos a la condición de los tigres y de los monos, y como consecuencia de la reconciliación entre Dionisio y Apolo, las fiestas dionisiacas griegas eran fiestas de redención cósmica y días de transfiguración¹⁸. En ellas alcanza la naturaleza su exaltación artística por medio de la ruptura –no la eliminación– del principio de individuación. La naturaleza expresa en estas fiestas su dolor, al quejarse de su fragmentación en individuos. Se rasga el velo de Maya y se produce una identificación con el genio de la especie y de la naturaleza. La relación hermanada de lo dionisiaco y de lo apolíneo, la limitación y la medida del caos desenfrenado e ilimitado del Uno primario, la certeza de que, detrás de la multitud individual, se esconde la unidad primigenia de la Voluntad cósmica, constituirán la esencia del arte griego, y, especialmente, de la gran tragedia griega. Es la sabiduría que nos muestran las tragedias de Esquilo. Aparecen en escena los individuos humanos o protagonistas visi-

hinweg-fluteten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit...

- 15 *Op. cit.*, p. 137: Mit der ungeheuren Wucht des Bildes, des Begriffs, der ethischen Lehre, der sympathischen Erregung reißt das Apollinische den Menschen aus seiner orgiastischen Selbstvernichtung empor und täuscht ihn über die Allgemeinheit des dionysischen Vorganges hinweg ...
- 16 *Op. cit.*, p. 37: der apollinischen Kultur zu erkennen: welche immer erst ein Titanenreich zu stürzen und Ungethüme zu tödten hat und durch kräftige Wahnvorstellungen und lustvolle Illusionen über eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung und reizbarste Leidensfähigkeit Sieger geworden sein muss.
- 17 *Op. cit.*, p. 44: Der Plastiker und zugleich der ihm verwandte Epiker ist in das reine Anschauen der Bilder versunken.
- 18 *Op. cit.*, p. 32: Sehen wir aber, wie sich unter dem Drucke jenes Friedensschlusses die dionysische Macht offenbarte, so erkennen wir jetzt, im Vergleiche mit jenen babylonischen Sakäen und ihrem Rückschritte des Menschen zum Tiger und Affen, in den dionysischen Orgien der Griechen die Bedeutung von Welterlösungs-festen und Verklärungstagen.

bles: Eteocles, Prometeo, Edipo, Agamenón, Clitemnestra, Orestes y Electra. Pero detrás de ellos, hablando frecuentemente por medio del Coro, se vislumbra el auténtico protagonista del que las personas visibles son máscaras: es la todopoderosa Voluntad cósmica, el Uno primario que rige las vidas visibles que van apareciendo en la escena y que se encarna en Dionisio, el dios del vino y de la borrachera.

En efecto, el mito de Dionisio, como dios del vino, nos remite a la esencia última de lo dionisiaco que consiste en la borrachera o embriaguez. La embriaguez lleva al individuo humano a perder la conciencia de sí mismo como responsable de sus actos y a fundirse en un sentimiento de unidad con el universo entero. La trama de toda verdadera tragedia griega, de Agamenón a Edipo, entraña una negación del héroe o protagonista, del individuo que lucha por la afirmación de la ley humana de la libertad y la responsabilidad, que es la más alta apariencia de la voluntad. Por el contrario, asume la afirmación de la ley del destino, el amor fati, como realización de la Voluntad cósmica que es la madre del ser y de la vida eterna, de la que la vida de cada hombre no es más que una apariencia o un reflejo temporal¹⁹. La visión de que el individuo humano, como fenómeno individual, es el hacedor de su vida, el productor responsable de sus acciones es sólo una visión superficial y ligera del ser humano. Es quedarse en las simples apariencias, en la aparente causalidad inmediata de las acciones de la vida humana. Quien es capaz de ir más lejos, de hundir su mirada en la realidad total del universo y descubrir que el individuo humano, en su fútil vida temporal y terrenal, no es más que una apariencia o fenómeno pasajero de algo más profundo que es el Uno primario, se dará cuenta de que la vida y los actos humanos están también regidos por la ley única de la Voluntad cósmica, que mueve igualmente las hojas de un árbol y la voluntad de los hombres. La tragedia griega de Esquilo desarrolla la conciencia de que la vida humana individual es una efímera apariencia, un modo o accidente de la sustancia última y radical que es el Uno primario o la Voluntad cósmica. Tremendo error es considerar que el individuo humano es una realidad última y sustancial, autónoma e independiente, responsable absoluto de sus acciones y de su vida.

La tragedia griega pone de manifiesto la contradicción y tensión existente entre la Voluntad cósmica y unitaria y la multiplicidad individual y fenoménica²⁰. El individuo humano, en su intento por crear la cultura, se enfrenta a la voluntad cósmica representada por la voluntad de los dioses y sus leyes naturales no escritas. Prometeo descubre el fuego y con eso se enfrenta a Zeus; Edipo pretende alterar el destino de las parcas y afirmar la autonomía de su voluntad. Prometeo cae en el sacrilegio y Edipo en el parricidio y en el incesto. Las terribles consecuencias de ese enfrentamiento son el eterno castigo sufrido por Prometeo y la ceguera sin retorno de Edipo. La cultura occidental, desde la griega, ha pretendido ser autónoma, lo que entraña el desafío de los dioses y desprecio por la naturaleza. Esa actitud conduce a los mayores pecados: a la impiedad con respecto a los dioses, al parricidio y al incesto. La consecuencia es el castigo y el eterno sufrimiento. El castigo y el eterno sufrimiento son compañeros inseparables de la cultura occidental como consecuencia de su enfrentamiento y contradicción con respecto a los dioses y a la naturaleza.

19 KSAI. *Die Geburt der Tragödie*, p.108: der Held, die höchste Willenserscheinung, wird zu unserer Lust verneint, weil er doch nur Erscheinung ist, und das ewige Leben des Willens durch seine Vernichtung nicht berührt wird.

20 Ver: Quesada Julio, *Un Pensamiento intempestivo*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 126 y ss.

La contradicción “*unidad cósmica-multiplicidad individual*” tiene una doble dimensión: echa sus raíces en una ontología en la que dicha tensión es una realidad: por un lado, la existencia del Uno primario o Voluntad cósmica que abarca y unifica toda la realidad existente; por otra parte, la multiplicidad de individuos que, con su fuerza centrífuga, tienden a considerarse como autónomos y separados del Uno primario. A esa ontología ha de acompañar una epistemología que responda a esa dualidad y contradicción ontológica. La visión artística y trágica del mundo pretende ser también una visión comprensiva de la dualidad y de la contradicción encerrada en la realidad profunda del ser.

3. EL HOMBRE TEORÉTICO O SOCRÁTICO

A partir de Sócrates se rompe la hermandad de lo apolíneo y lo dionisiaco. Sócrates y Platón significan, para Nietzsche, no sólo una ruptura con el pasado artístico y cultural sino también una ruptura del hombre con la especie y sobre todo con la naturaleza cósmica. Sócrates influye de manera determinante en la nueva tragedia inaugurada por Eurípides. De hecho, dice Nietzsche, que el recién nacido demonio de Sócrates habla a través de la máscara de Eurípides²¹. Sócrates se nos presenta como el enemigo de Dionisio, como el nuevo Orfeo que se alza contra Dionisio²². De la mano de Sócrates y siguiendo la tendencia centrífuga de la multiplicidad fenoménica, el individuo se queda solo, desgajado de la unidad de la Voluntad cósmica. En su soledad, el individuo humano se vuelve hacia sí mismo y, en esa introspección, descubre su conciencia y se desarrolla el ‘*conócete a ti mismo*’, lo que supone la atención a las motivaciones internas y psicológicas del actuar humano, tal como le gusta a Eurípides. Cada protagonista o héroe tiene su propio carácter dibujado en sus rasgos más significativos. En la nueva tragedia de Eurípides se intenta develar las interioridades del héroe como si se tratara de un científico conocimiento anatómico y, de esa forma, explicar todo lo que sucede en la escena como un proceso de implacable causalidad lógica. La habilidad para imitar seres individuales se convierte en la esencia del nuevo arte objetivo. La axiología socrática conforma el carácter del nuevo hombre: el hombre teórico, dominado por ideas frías, conceptos, juicios y raciocinios. El pensar lógico es considerado el quehacer supremo y el más admirable don de la naturaleza²³. El nuevo orden es un orden no de formas y colores sino de ideas y conceptos: un orden lógico. El hombre teórico se aleja y desprecia la sabiduría instintiva y la fusión mística con la especie y la naturaleza de la que gozaba el hombre dionisiaco, para sustituirla por el desarrollo exagerado de la disposición lógica²⁴. El arte y la poesía dejan de ser el auténtico conocimiento metafísico para convertirse en las esclavas de la dialéctica platónica. El nuevo hombre socrático, reducido a pen-

21 KSAI. *Die Geburt der Tragödie*, p. 83: Auch Euripides war in gewissen Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysus, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborner Dämon, genannt Sokrates.

22 *Op. cit.*, p. 88: ...erkennen wir in Sokrates den Gegner des Dionysus, den neuen Orpheus, der sich gegen Dionysus erhebt ...

23 *Op. cit.*, p. 100-101: So wie jener Mechanismus der Begriffe, Urteile und Schlüsse von Sokrates ab als höchste Betätigung und bewunderungswürdigste Gabe der Natur über alle anderen Fähigkeiten geschätzt wurde.

24 *Op. cit.*, p. 90: Und zwar nehmen wir hier einen monströsen defectus jeder mystischen Anlage wahr, so dass Sokrates als der spezifische Nicht-Mystiker zu bezeichnen wäre, in dem die logische Natur durch eine Superfötation eben so excessiv entwickelt ist wie im Mystiker jene instinktive Weisheit.

samiento lógico, guiado por la causalidad y la racionalidad pura, capaz de penetrar hasta el fondo último del ser, extenderá su dominio a través de la ciencia hasta nuestros días. Este hombre no sólo conoce el ser sino también es capaz de corregirlo y modificarlo²⁵. Sócrates y la cultura alejandrina, como derivación de su pensamiento, son la fuente en la que abreva todo nuestro mundo moderno y de donde sale el modelo de hombre teórico, dotado de supremas fuerzas cognoscitivas y consagrado al servicio de la ciencia²⁶. Con Sócrates, el individuo se independiza y se convierte en una sustancia autónoma, responsable único de sus acciones. Adorador del conocimiento y de la lógica, el individuo teórico es también un individuo con una fuerte carga moral, implacable evaluador de sus propias acciones y de las de los demás.

4. EL SUJETO EN EL JOVEN NIETZSCHE

4.1 SUJETO MODERNO

‘Sujeto’ va a tener, para el joven Nietzsche, al menos dos significados distintos. En primer lugar, cuando habla de ‘sujeto’ se refiere al sujeto del mundo moderno, como heredero del hombre teórico o socrático, encerrado en sus propios intereses y deseos, y desvinculado de la naturaleza. Lo describe como “el individuo queriente que promueve sus fines egoístas y sólo puede ser concebido como enemigo del arte y no como su origen”²⁷.

Es el yo de la modernidad. Un yo subsistente y autónomo que se contrapone a todo lo demás y lo objetiva, arrojándolo enfrente (objeto viene de ob-jactum) para controlarlo y dominarlo en su propio interés. Este sujeto moderno derivado del hombre socrático, que es razón y libertad, se distingue y se enfrenta al objeto que es todo lo que lo circunda. La naturaleza es descrita por Nietzsche como una realidad enajenada, enemiga y avasallada, die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur²⁸. Enajenada e, incluso, enemiga la naturaleza, en consecuencia, debe ser avasallada y dominada. El hombre es, para Nietzsche, no solo el *hijo perdido de la naturaleza, sino su avasallador y dominador*. En el proceso de auto-separación y auto-exclusión que el hombre moderno realiza a lo largo de la Modernidad, la naturaleza es objeto –objectum o su equivalente en alemán Gegenstand– es decir, lo que está arrojado enfrente o en contra mía. En consecuencia es mi enemiga y debo hacerla mi vasalla –unterjochen– dominándola. El hombre moderno, en contraposición de la naturaleza o sujeto avasallado, es el hijo perdido y, a la vez, el sujeto dominador dotado de una voluntad fuerte e independiente. En consecuencia, es libre y responsable de su vida y de sus acciones. El sujeto moderno se nos presenta como el autor y creador responsable de su pro-

25 KSAI. *Die Geburt der Tragödie*, p. 99: jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren im Stande sei.

26 KSAI. *Die Geburt der Tragödie*, p. 118: Unsere ganze moderne Welt ist in dem Netz der alexandrinischen Kultur befangen und kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntniskräften ausgerüsteten, im Dienste der Wissenschaft arbeitenden *theoretischen Menschen*, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist.

27 *Op.cit.*, p. 47: der ganze Gegensatz... der des Subjektiven und des Objektiven, überhaupt in der Ästhetik unangehörig ist, da das Subjekt, das wollende und seine egoistischen Zwecke fördernde Individuum nur als Gegner, nicht als Ursprung der Kunst gedacht werden kann.

28 *Op. cit.*, p. 29: die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen.

pio arte, de sus propios actos y de su propia historia. Deja de ser una suerte de modo, accidente o apariencia de la Voluntad cósmica, para convertirse en un sujeto sustantivo, sin otro fundamento que él mismo, que hace y deshace responsablemente su vida y su historia.

El sujeto moderno es quien domina todo lo demás distinto a él mismo por medio de la ciencia. "Cree en la posibilidad de corregir el mundo por el saber, en una vida regida por la ciencia"²⁹.

Con la ciencia como instrumento, se cree todopoderoso, capaz de controlar y dominar la naturaleza hasta el extremo de corregir sus imperfecciones. La conciencia del poder omnímodo de la ciencia o del saber, hace que el hombre moderno posea un optimismo contagioso³⁰. Todo es posible con el saber de la ciencia. Todo es posible con el conocimiento. Incluso la felicidad parece hallarse a la mano de todo el que cree en el conocimiento de la ciencia. Ahora bien, el conocimiento comporta la actitud analítica de la razón cartesiana que hace que todo sea transparente y claro en la medida en que disecciona hasta el infinito un objeto hasta alcanzar sus últimas partes que son su razón o causa última³¹. El mito unificador queda, en consecuencia, desechado como elemento de una época oscura en que prevalecía la ignorancia o el desconocimiento de las partes del todo. El mito queda vinculado a lo primitivo, a lo todavía no cultivado, a lo no totalmente racional y transparente.

Pero el hombre sin mitos es el hombre reducido a puro fenómeno o a pura individualidad, separado y aislado de toda unidad cósmica y, en consecuencia, es un hombre abstracto, con costumbres y educación abstractos, con derecho abstracto y con el Estado abstracto³². Es como un árbol sin raíces que no puede hundirse en la tierra madre. Es un hombre desarraigado, es decir, sin fundamento primario. Por eso "el hombre sin mitos se siente eternamente hambriento, está ahí entre todos los pasados y se aplica a cavar y hurgar en busca de raíces, así tenga que escarbar en las antigüedades más remotas"³³.

Su soledad y su hambre insaciable pretende llenarlas desesperadamente, hurgando en los confines más remotos de nuestro conocimiento y buscando sus raíces en la distintas ciencias que él mismo inventa: en la historia, en la filología, en la antropología, sin darse cuenta que su soledad y su hambre se deben a una causa más profunda y más radical: a su ruptura y separación del Uno primario, de la naturaleza y de la Voluntad cósmica. Nuestra cultura moderna ha perdido y está privada de una firme y sagrada casa solariega –eine Kul-

29 KSAI. *Die Geburt der Tragödie*, p. 115: ...dass sie an eine Korrektur der Welt durch das Wissen, an ein durch die Wissenschaft geleitetes Leben glaubt und auch wirklich im Stande ist...

30 *Op. cit.*, p. 117: Und nun soll man sich nicht verbergen, was im Schosse dieser sokratischen Kultur verborgen liegt! Der unumschränkt sich wöhnende Optimismus!.

31 Si el sujeto moderno es razón pura y transparente, resulta difícil entender algunas expresiones de comentaristas que descubren que la ética prescrita por Apolo "imprime forma **al caos que es la subjetividad moderna**". (Romero Cuevas, J.M., "Hybris y Sujeto", en *Diálogo filosófico*, No. 52, enero-abril 2002, pp. x-y). La ética de Apolo imprime forma al caos informe de lo dionisiaco.

32 *Op. cit.*, p. 145: Man stelle jetzt daneben, den abstrakten, ohne Mythen geleiteten Menschen, die abstrakte Erziehung, die abstrakte Sitte, das abstrakte Recht, den abstrakten Staat...

33 *Op. cit.*, p. 146: Und nun steht der mythenlose Mensch, ewig hungernd, unter allen Vergangenheiten und sucht grabend und wühlend nach Wurzeln, sei es dass er auch in den entlegensten Altertümern nach ihnen graben müsste.

tur die keinen festen und heiligen Ursitz hat³⁴— una patria que sirva de fundamento y dé sentido a nuestras vidas. De ahí que la vida del hombre moderno sea un desesperado ir y venir, un hacer febril e inquietante, buscando un alimento que jamás podrá saciar su hambre radical. En las alturas, volando separado y desgajado de la naturaleza cósmica, vaga sin patria e intenta asirse al presente efímero para endiosarlo, como recurso para llenar el vacío sin fondo de su existencia, que ha perdido su fundamento último con la destrucción del mito.

Para Nietzsche este sujeto moderno, por su enemistad con el Uno primario, por su ruptura con la naturaleza cósmica así como por su desprecio por el mito, puede ser considerado “sólo como enemigo del arte y no como su origen”, “nur als Gegner, nicht als Ursprung der Kunst”. Es un sujeto abstracto en el sentido de que ha sido sacado y aislado de su contexto natural al que pertenece hasta ser reducido a un ser humano unidimensional, a razón pura. Todo lo que este sujeto abstracto produce, a saber, la ciencia, la técnica, el derecho, el estado, el arte, es, a su vez, abstracto³⁵.

El Fausto de Goethe, entregado solo a la ciencia y al saber, y enemigo de la vida y de los placeres del cuerpo, es responde al modelo del sujeto moderno. Profundamente represivo y moralista, la vida y los placeres del cuerpo son el mal y pertenecen al mundo de Lucifer. Disfrutar de la vida, vivir, significa para Fausto entrar en el mal y en el mundo del diablo. Incapaz, por sí mismo, de hacerlo, Fausto tendrá que pactar con Él para que lo ayude a enamorarse y vivir. En realidad, Fausto, separado del cuerpo y de la naturaleza, está infectado por el radical malestar del sujeto moderno: su total separación y ruptura con el cosmos y la vida.

4.2. SUJETO ARTISTA

Al sujeto moderno opone Nietzsche el sujeto o individuo artista. Si el sujeto moderno se caracteriza por su conocimiento lógico y analítico, capaz de deshacer los conceptos en sus elementos lógicos y enfrentarse a la humanidad y la naturaleza, el individuo artista se caracteriza por su conocimiento intuitivo que tiene el poder de contemplar y fundirse, a semejanza del místico, en la unidad ontológica de la humanidad y del universo. Dice del artista que

es el que contempla el mundo y tiene la experiencia, como artista y en la realización de la obra de arte, de cómo la lucha de la multiplicidad puede encerrar en sí misma la ley y el derecho y de cómo el artista se mantiene, a la vez, contemplativo y activo en la obra de arte y de cómo la necesidad y el juego, el antagonismo y la armonía han de ir emparejados para la producción de la obra de arte³⁶.

34 *Ibidem*.

35 Ver nota N° 29.

36 *KSAI. Nachgelassene Schriften. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, p. 831: So schaut nur der ästhetische Mensch die Welt an, der an dem Künstler und an dem Entstehen der Kunstwerks erfahren hat, wie der Streit der Vielheit doch in sich Gesetz und Recht tragen kann, wie der Künstler beschaulich über und wirkend in dem Kunstwerk steht, wie Notwendigkeit und Spiel, Widerstreit und Harmonie sich zur Zeugung des Kunstwerkes paaren müssen.

Las grandes verdades fundamentales unificadoras que trascienden el conocimiento empírico de lo múltiple individual son el producto de este conocimiento intuitivo que crece en el alma del artista. Pone a Heráclito como ejemplo de la más alta potencia de la representación intuitiva y la contrapone al otro arte de representación que se realiza por medio de conceptos y de combinaciones lógicas y se muestra frío, indiferente y aún hostil ante la razón, a la que opone con complacencia la verdad intuitiva³⁷. Por eso, para Nietzsche, existe una íntima relación entre la intuición del artista, la del filósofo metafísico y la del místico panteísta. El individuo artista es aquél que contempla ensimismado la Voluntad cósmica y el Uno primario detrás de la multiplicidad de los individuos y expresa esa contemplación en sus obras artísticas. El filósofo metafísico, como Tales de Mileto o Heráclito, enraíza sus artículos de fe unificadores en una intuición mística que le permite ver la unidad del todo, de la naturaleza en los distintos individuos³⁸. Y sólo en este contexto, en el que el artista se equipara con el filósofo metafísico y con el místico, tiene sentido la concepción del arte “como la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida” o, como expresa en otra ocasión, “el arte es un complemento metafísico de la realidad natural, situado al lado de ella para superarla”³⁹.

El artista, el metafísico y el místico son los modelos de individuo que presenta Nietzsche como los verdaderos genios en su capacidad de contemplar y expresar lo uno en lo múltiple como hicieron los viejos Tales, Heráclito y Esquilo. Individuos modélicos que parecen ser la meta última de la naturaleza, y, desde luego, la meta de la sociedad y del Estado. La existencia del Estado cobra sentido en la medida que prepara la producción de este tipo de individuos, de los genios. La dignidad del común de los individuos humanos dejará de ser, para Nietzsche, un valor absoluto y, en consecuencia, no poseerán ni dignidad ni derechos ni deberes. Los adquirirán sólo en la medida “que consciente o inconscientemente sean un instrumento del genio”⁴⁰.

Los genios que son grandes individuos, es preciso distinguirlos de los héroes modernos. Éstos, los héroes modernos, se sienten sujetos autónomos, dotados de la libertad que los hace responsable de sus acciones y dispuestos a enfrentarse y a superar las fuerzas de la naturaleza, tenida como enemiga. Estos héroes o sujetos sustantivos y autónomos, como supremo fenómeno de la voluntad, deben ser negados y la vida eterna nada sufre con su

37 *Op. cit.*, p. 823: Heraklit hat als sein königliches Besitzthum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung; während er gegen die andere Vorstellungart, die in Begriffen und logischen Combinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnenen Wahrheit widersprechen kann.

38 *KSAI. Nachgelassene Schriften. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 813: Das was zu dieser trieb, war ein metaphysischer Glaubenssatz, der seinen Ursprung in einer mystischen Intuition hat, und dem wir bei allen Philosophien, sammt den immer erneuten Versuchen, ihn besser auszudrücken, begegnen: der Satz “Alles ist Eins”.

39 *KSAI. Die Geburt der Tragödie*, p. 24: ...ich von der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Tätigkeit dieses Lebens... überzeugt bin...

40 *KSAI. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Der griechische Staat*, edición crítica de Giorgio Colli y Mazzi Montinari, de Gruyter, 1988, p. 776: jeder Mensch, mit seiner gesamten Tätigkeit, hat nur soviel Würde, als er, bewusst oder unbewusst, Werkzeug des Genius ist; woraus sofort die ethische Konsequenz zu erschliessen ist, dass der “Mensch an sich”, der absolute Mensch, weder Würde, noch Rechte, noch Pflichten besitzt.... Das eigentliche Ziel des Staates, die olympische Existenz und immer erneute Zeugung und Vorbereitung des Genius, dem gegenüber alles Andere nur Werkzeuge, Hilfsmittel und Ermöglichtungen sind...

destrucción⁴¹. En cambio, los grandes individuos de Nietzsche –metafísicos, místicos y artistas– son y se sienten como sujetos fantasmales, llamados a cumplir con *el supremo designio de la Voluntad cósmica*.

El individuo propuesto por el joven Nietzsche como contrapuesto al sujeto moderno, heredero del hombre teórico o socrático, es el individuo que encarna *el designio de la Voluntad cósmica* que coincide, para Nietzsche, con la meta suprema de la existencia. El gran individuo nietzscheano se realiza abrazándose al *amor fati*, al designio de la Voluntad cósmica, lo que supone abrazarse amorosamente a lo más pavoroso de la vida, al dolor y al sufrimiento sin fin, como sucede con el santo o el anacoreta. También el artista –como el trágico griego o el lírico– que proyecta en su obra su personal manera de entender la vida, es decir, quien acepta gustoso el destino proyectado para él por la Voluntad cósmica, el amor fati, es un modelo de individuo o de sujeto.

Al sujeto de la modernidad, heredero del hombre teórico o socrático, opone Nietzsche el sujeto artista, tal como aparece en la tragedia griega, producido por Apolo hermanado a lo dionisiaco. Este sujeto o individuo tiene conciencia de su propia esencial finitud, de su ser fenoménico y fantasmal. Es un sujeto que no es propiamente sujeto, en su sentido etimológico –sub jacere– o sustancial, sino un individuo que se sabe como un accidente o un modo dependiente que echa sus raíces y se sostiene en la tierra madre de la Voluntad y Unidad cósmica, que es la verdadera sustancia. Como ser dependiente y fenoménico, posee conciencia de su limitada libertad y no se sabe responsable absoluto de sus acciones y de su vida. Se pone de espaldas a las doctrinas enervantes y cómodas del optimismo liberal y vive resueltamente en lo pleno y lo integral. Este sujeto o individuo es el que corre por las páginas de la tragedia griega. Detrás de él, soportándolo y dándole consistencia, se encuentra la Voluntad cósmica o el Uno primario. Tiene el carácter fundamental de medida o limitación del caos dionisiaco que le proporciona su hermandad con lo apolíneo. Sin Apolo, lo dionisiaco desenfrenado conduciría al suicidio o auto-aniquilamiento. Por eso, va acompañado siempre de la apolínea conciencia moral, compañera inseparable de la medida.

Es el sujeto artista, redimido de su voluntad individual y en el que la oposición de lo subjetivo y lo objetivo es improcedente. El sujeto artista no es, propiamente hablando, el creador del mundo artístico sino una suerte de médium por cuyo conducto el verdadero sujeto celebra su redención en la apariencia⁴². Negada y redimida la voluntad individual, el sujeto artista no tiene libertad para atribuirse la responsabilidad de sus acciones y, por tanto, la responsabilidad de su obra artística. Tal responsabilidad así como nuestro conocimiento del arte es, para Nietzsche, una pura ilusión y una falsedad. El arte, como fenómeno estético, es, en el más profundo sentido metafísico, lo único que justifica eternamente nuestra existencia y el mundo, nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt⁴³. El auténtico artista es el que se funde con el artista primario del Universo:

41 *KSAl. Die Geburt der Tragödie*, p. 108: der Held, die höchste Willenserscheinung, wird zu unserer Lust verneint, weil er doch nur Erscheinung ist, und das ewige Leben des Willens durch seine Vernichtung nicht berührt wird.

42 *KSAl. Die Geburt der Tragödie*, p. 47: Insofern aber das Subjekt Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subjekt seine Erlösung im Scheine feiert.

43 *Op. cit.*, p. 47.

en esa fusión se da una identidad total entre sujeto y objeto, entre artista y su obra de arte. De hecho, “el hombre, de artista se ha transformado en obra de arte”. El sujeto artista es a un tiempo *autor, actor y espectador*⁴⁴.

El sujeto artista o el gran individuo nietzscheano, como pura apariencia o sombra de la unidad cósmica –*der Held nur Erscheinung ist*–, está consciente de su ser fantasmal y de su esencial temporalidad, de su dependencia y de su falta de libertad y, con ella, de auténtica moralidad. La moralidad y la conciencia aparecen en este sujeto artista sólo como límite o medida apolínea al desbocado desenfreno de lo dionisiaco que, dejado a sí mismo y sin control alguno, conduce a la autodestrucción y al aniquilamiento. La moral es, en consecuencia, algo tan fenoménico como el propio artista y dependiente de él. Desde su primera obra, Nietzsche descubre que la moral está unida a la medida apolínea, al límite del desenfreno dionisiaco y no es algo absoluto fundamentado en la divinidad. Queda reducida a una dimensión fenoménica del sujeto artista con la finalidad de conservarlo y de evitar su aniquilamiento y destrucción. La vida, en sí misma, en su raíz primigenia y dionisiaca se encuentra desde *El Nacimiento de la Tragedia* más allá del bien y del mal, más allá o más acá de la conciencia, en el mundo de lo pre-consciente y de lo pre-moral. Por eso, dirá años más tarde que en esta su primera obra, quizás por primera vez, aparece “una filosofía que osa rebajar la moral y situarla en el mundo fenoménico no solamente entre las apariencias...sino entre los engaños, como aparición, como ilusión, como error, como interpretación, como arreglo, como arte”⁴⁵.

El sujeto artista o el héroe de Nietzsche supone un retorno a la casa solariega, al seno materno de la unidad cósmica, del que nunca debió desgajarse, conservando el límite y la individualidad del arte apolíneo que permite hacer soportable e incluso llevadera la existencia. El arte, con el hermanamiento de las dos potencias enfrentadas de la naturaleza, se convierte así en una verdadera intuición y sentimiento metafísicos, capaz de compaginar y aunar la apariencia múltiple e individual con la Voluntad y unidad cósmica que es la verdadera y última realidad del universo. Intuición metafísica –se introduce más allá de la física o ámbito de las apariencias– que con la unidad del universo redescubre el mito y su valor universal. En efecto, el mito no puede prescindir de la imagen reducida del universo, de la abreviación de la apariencia y del milagro⁴⁶ en contraposición de la visión analítica, causal y abstracta de la cultura y del sujeto moderno. El reencuentro con el mito supone el reencuentro con la sana y creadora fuerza elemental –perdida en el sujeto moderno– que se encierra en la unidad cerrada de la Voluntad cósmica. El mito logra que la ensoñación apolí-

44 *Op. cit.*, p. 47-48: Nur soweit der Genius im Aktus der Künstlerischen Zeugung mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt, weiss er etwas über das ewige Wesen der Kunst; denn in jenem Zustande ist er, wunderbarer Weise, dem unheimlichen Bild des Märchens gleich, das die Augen drehn und sich selber anschauen kann; jetzt ist er zugleich Subjekt und Objekt, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer.

45 *KSAI. Die Geburt der Tragödie. Versuch einer Selbstkritik*, p. 17-18: eine Philosophie, welche es wagt, die Moral selbst in die Welt der Erscheinung zu setzen, herabzusetzen und nicht nur unter die “Erscheinungen” (im Sinne des idealistischen terminus technicus), sondern unter die “Täuschungen”, als Schein, Wahn, Irrtum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst.

46 *KSAI. Die Geburt der Tragödie*, p. 145: ...den *Mythus*, das zusammengezogene Weltbild, zu verstehen, der als Abbeviatur der Erscheinung, das Wunder nicht entbehren kann.

nea deje de vagar desordenada y caóticamente y retorne a la unidad cósmica de donde recibe el verdadero y profundo sentido de la vida⁴⁷.

Pero el reencuentro con el mito y el regreso al Uno primario que viene a ser como el regreso a la casa solariega materna, de la que el sujeto moderno se ha desgajado, no significa que este renovado individuo humano se convierta en un ser feliz y armónico, sin lucha interior. No. El optimismo y la felicidad artificial forman parte de las características del sujeto moderno que no ve límite alguno al poder de la ciencia que él crea día a día. Para Nietzsche, el auténtico individuo humano, igual que la nueva música de su tiempo, es disonancia⁴⁸. Y el placer primario que entraña el dolor, es la común matriz de la música y del mito trágico. La lucha, la contradicción y la competencia –no la guerra a muerte o el exterminio– son condiciones de la naturaleza que estimularon el mundo griego y que deben continuar estimulando al individuo artista. Lamenta la pérdida de competencia, de egoísmo y de ambición en la pedagogía moderna “excepción hecha de los Jesuitas los que en este punto comparten el criterio de los antiguos y por esta razón acaso sean los educadores más eficaces de nuestros tiempos”⁴⁹.

En el individuo humano se da la contradicción y la dis-armonía como resultado del hermanamiento de lo dionisiaco y de lo apolíneo. La lucha y la confrontación entre la tendencia centrífuga del individuo humano y su radical religación al Uno primario, son esenciales al sujeto artista. Edipo, Prometeo, Agamenón son la encarnación de esa contradicción y de esa lucha. El enfrentamiento del individuo humano con su destino, no es más que el enfrentamiento con el Uno cósmico, para terminar, en el arte trágico, negando al individuo que pretende afirmarse como sustancia autónoma o como héroe absoluto. El individuo humano pretende levantarse contra los dioses y contra las leyes naturales, y asume las consecuencias de semejante desafío. Su intento por independizarse de los dioses y de las leyes naturales, será rechazado y castigado para hacerle comprender que la vida –una y múltiple– es esencialmente sufrimiento y contradicción. El fracaso esta siempre en el horizonte vital de todo ser humano trágico.

CONCLUSIÓN

Lo primero que percibimos a lo largo del trabajo es la crítica implacable de Nietzsche al sujeto moderno. El punto fuerte de esa crítica se basa en la ruptura del sujeto moderno con la Naturaleza o, como él dice, con la Voluntad cósmica o con el Uno primario⁵⁰. Esa

47 *Op. cit.*, p. 145: Onhe Mythus aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig... Alle Kräfte der Phantasie und des apollinischen Traumes werden erst durch den Mythos aus ihrem wahllosen Herumschweifen gerettet.

48 *Die Geburt der Tragödie*, p. 152: Die Lust, die der tragische Mythos erzeugt, hat eine gleiche Heimat, wie die lustvolle Empfindung der Dissonanz in der Musik. Das Dionysische, mit seiner selbst am Schmerz perzipierten Urlust, ist der gemeinsame Geburtsschoos der Musik und des tragischen Mythos.

49 *KS1. Nachgelassene Schriften. Homer's Wettkampf*, p. 789: Jede Begabung muss sich kämpfend entfalten, so gebietet die hellenische Volkspädagogik: während die neueren Erzieher vor Nichts eine so grosse Scheu haben als vor der Entfesselung des sogenannten Ehrgeizes. Hier fürchtet man die Selbstsucht als “das Böse an sich” –mit Ausnahme der Jesuiten, die wie die Alten darin gesinnt sind und deshalb wohl die wirksamsten Erzieher unserer Zeit sein mögen”.

50 La idea de que el hombre moderno se alejó de la naturaleza y debe reencontrarse con ella, es una idea central del pensamiento romántico desde Novalis a Nietzsche, pasando por Schopenhauer.

ruptura deja al sujeto moderno sin su fundamento o raíz natural lo que equivale a privarlo de una casa solariega o materna que lo cobije y lo sostenga. Por eso, el sujeto moderno es el *'hijo perdido'* de la naturaleza y ésta una realidad extraña, y enemiga para ese hijo perdido. En consecuencia, el sujeto humano, como hijo perdido, terminará por avasallar y dominar a su madre la naturaleza. El sujeto moderno, roto el ombligo umbilical con la naturaleza, se convierte en un ser autónomo que concibe todo lo demás como dependiendo de él y en función de sus intereses egoístas. Su racionalidad se torna una racionalidad instrumental que concibe todo lo demás –humanidad y naturaleza– como medios de sus intereses egoístas. Solitario, vaga febrilmente buscando desesperado sus raíces en la ciencia o ciencias que él mismo produce como la historia, la antropología, la filología y la sociología. No se da cuenta de su radical y esencial soledad y de lo vano que es buscar sustituto a ese fundamento natural del que él mismo se ha ido separando y al que ha colocado enfrente como objeto y como enemigo. La conciencia de su poder por medio de la ciencia, lo lleva a convertirse en un sujeto soberbio y optimista, capaz de modificar y corregir la naturaleza y hacer de ella lo que quiera. Una ciencia analítica que intenta desnudar la realidad y reducirla a sus partes más pequeñas, a sus componentes físicos o químicos. De esa manera, desaparece del universo la dimensión unificadora del mito, por considerarlo como el conocimiento inadecuado e impreciso, propio de una edad oscura y primitiva.

Contrapuesto a ese sujeto moderno, Nietzsche propone el individuo artista. Su principal característica será la de rescatar el auténtico ser del ser humano, es decir, rescatar su esencial relación y dependencia de la Voluntad cósmica, de la que no es más que una suerte de modo o accidente. Esto conlleva la negación de la autonomía sustancial y de la libertad absoluta de que hace gala el sujeto moderno. El individuo artista tiene conciencia de su ser fenoménico y fantasmal que viene a ser una de tantas manifestaciones del Uno primario o de la Voluntad cósmica. La libertad por la que el sujeto moderno se hace responsable absoluto de su vida, de su historia no es más que una pura apariencia. La realidad profunda de todo individuo humano lo hace dependiente de la Voluntad cósmica o de la naturaleza. Nada en el individuo humano es ajeno a la naturaleza y menos contrario a ella, como ha pretendido el sujeto moderno, al convertirse en razón pura y sujeto pensante. Todo en el individuo humano –incluidas sus facultades más elevadas como su razón y su voluntad– es absolutamente natural. Y cada ser humano lleva dentro de sí mismo la duplicidad de la naturaleza, a saber, su pertenencia simultánea y conflictiva, por una parte, a la unitaria Voluntad cósmica y, por otra, a la fenoménica multiplicidad individual⁵¹. Por su pertenencia a la unitaria Voluntad cósmica, el individuo humano tiende a borrar sus límites individuales y a fundirse e identificarse tanto con la humanidad como con la naturaleza entera. Es su potencia dionisiaca. Por su pertenencia a la fenoménica multiplicidad individual, el ser humano tiende a desarrollar su fuerza centrífuga, a separarse de la unitaria Voluntad cósmica y a afirmar su absoluta autonomía individual. Es su potencia apolínea. Esta esencial duplicidad del ser humano lo hace un ser esencialmente disarmónico e interiormente en constante conflicto. La lucha entre su ser individual y fenoménico con su ser profundo y unitario es el

51 KSAI. *Nachgelassene Schriften. Homer's Wettkampf*, p. 783. Wenn man von Humanität redet, so liegt die Vorstellung zu Grunde, es möge das sein, was den Menschen von der Natur abscheidet und auszeichnet. Aber eine solche Abscheidung giebt es in Wirklichkeit nicht: die 'natürlichen' Eigenschaften und die eigentlich 'menschlich' genannten sind untrennbar verwachsen. Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharacter an sich.

origen de la tragedia que todo ser humano lleva encerrada dentro de sí. La tragedia griega y el verdadero arte –la música, la danza y la lírica, entendidas como espejo de la radical dualidad humana– serán la expresión de ese trágico conflicto interior.

Esforzarse en eliminar ese conflicto, es atentar contra el esencial y auténtico ser del individuo humano. Negar la dimensión fenoménica e individual, significa reducir el ser humano a su realidad unitaria o dionisiaca. A esta reducción que se expresó de distintas maneras en Asia Menor y Babilonia, en los coros báquicos griegos, en las multitudes que, en la Alemania Medieval, recorrían pueblos y ciudades cantando y bailando el baile de San Juan o San Vitor, en las numerosas orgías modernas, lo llama Nietzsche “dionisiaco bárbaro” y conduce a despertar lo más animal de nosotros mismos y a la autodestrucción. Negar, por otro lado, la dimensión unitaria del ser humano, equivale a desgajarlo de la naturaleza y reducirlo a razón y voluntad puras, a un ser humano abstracto. Ese ha sido el proceso que ha seguido la Modernidad. De esa forma el sujeto moderno se ha vuelto anti-natural y se ha convertido en “*hijo perdido*”, sin casa solariega o sin fundamento último que lo soporte. Significa la ruptura con su propio destino y el desafío del hombre a todos los dioses. A semejanza de Milcíades, el héroe de Maratón, quien desafiando a los dioses entra en el templo de Demeter, vedado a los varones, y es juzgado y condenado a muerte, el sujeto moderno rompe su umbilical ligazón con la naturaleza y, con eso, firma su propia condenación y su muerte⁵². También este individuo es auto-destructivo: destruyendo la naturaleza enemiga, termina por destruirse a sí mismo.

No es justo el ataque inmisericorde de George Lukàcs a Nietzsche cuando le tacha de *destruir la razón*, de implantar la irracionalidad instintiva, y de ser un predecesor directo de la ideología fascista y histleriana⁵³. La crítica de Nietzsche, como hemos visto, se dirige no a la razón sino sólo a la razón pura y al hombre abstracto, desligado e incluso opuesto a la humanidad y la naturaleza, que ha crecido en la Modernidad. En Hegel y más tarde en Marx y Lenin, autores predilectos de Lukàcs, ese sujeto abstracto se convierte en universales asimismo abstractos como el pueblo, el estado nacional, el proletariado, el partido, la revolución y, en función de ellos, el hombre concreto estará dispuesto a matar a otros hombres concretos y a ser matado por esos mismos hombres concretos, a los que niego por no pertenecer a mi pueblo, a mi nación, al proletariado o a la revolución.

Nietzsche fue pionero en visualizar toda la amenaza encerrada en la racionalidad moderna. En un momento en que la razón humana alcanzaba niveles de desarrollo científico jamás sospechados y se convertía en el motor oculto de la historia y en la posibilidad de su transformación, considerar a esa misma razón como el gran peligro para la humanidad resulta ser algo profético. Nietzsche es, por tanto, el gran profeta que otea lo que va a suceder en el siglo XX. Los dos movimientos políticos que asolaron el mundo en el siglo XX, el nazi-facismo y el comunismo, son herederos de ese sujeto moderno abstracto, solipsista o cerrado sobre sí mismo y despreciador de todo otro individuo distinto, despreciador del otro. Los millones de muertos que llenaron el siglo XX son los efectos aniquiladores de una concepción del hombre abstracto que conduce al consiguiente desprecio de los demás seres

52 *Op. cit.*, pp. 791-792: Nach der Schlacht bei Marathon hat ihn (Miltiades) der Neid der Himmlischen ergriffen. Und dieser göttliche Neid entzündet sich, wenn er den Menschen ohne jeden Wettkämpfer gegenlos auf einsamer Ruhmeshöhe erblickt.

53 Lukàcs George, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlín, 1954.

humanos y de la naturaleza entera. Y esos efectos nefastos no han remitido. Hoy todavía ese sujeto humano se niega a aceptar que forma parte de una humanidad y de un universo en función de los que debe actuar. El poder y afán del hombre moderno por conocer y corregir la naturaleza enemiga, lo han convertido en la mayor amenaza de la naturaleza y, con ella, de la humanidad misma.



Pluralismo epistemológico: Entre el sueño objetivista y la incommensurabilidad de paradigmas

Epistemological Pluralism: Between the Objectivist Dream and the Incommensurability of Paradigms

Ignacio J. ANTÓN BOIX

Universidad Complutense de Madrid, España.

RESUMEN

En este artículo trataré de ofrecer una síntesis entre dos posturas epistemológicas enfrentadas en el reciente escenario filosófico: el positivismo, cuya herencia pervive como la creencia de que la ciencia es el modo más genuino de conocimiento, y los defensores de la incommensurabilidad. La superación del debate implica el abandono de la concepción clásica de conocimiento (conocimiento como *theoria*) –que, de hecho, ambas posturas presuponen– y de la visión jerárquica de los saberes en favor de una visión sistémica que permita un pluralismo epistemológico.

Palabras clave: Epistemología, positivismo, Kuhn, conocimiento.

ABSTRACT

In this paper I will try to offer a synthesis between two conflicting epistemological positions on the recent philosophical scene: positivism, whose heritage survives as the belief that science is the most genuine form of knowledge, and the defenders of incommensurability. Overcoming the controversy implies rejecting both the classical conception of knowledge (knowledge as *theoria*) –which, in fact, both positions presuppose– and the hierarchical view of knowing in favour of a systemic view permitting epistemological pluralism.

Key words: epistemology, positivism, Kuhn, knowledge.

PROMHQEUS

tufl àç en auioiç elpídaç katwíkisa.

ESQUILO, Prometeo encadenado, 250

Muchas y variadas son las reflexiones que desde siempre ha motivado el intento por esclarecer las características de aquello que denominamos conocimiento. El establecimiento de la objetividad como genuino conocimiento cuyas dos principales características serían la universalidad y la necesidad fue el estandarte que caracterizó el ideario del racionalismo moderno. Frente a esta verdadera ἐπιστήμη quedarían múltiples δόξαι que, si bien podían cumplir con importantes funciones para la vida de los hombres, no debían ser consideradas bajo el rótulo de “ciencia”. Precisamente, cualquier disciplina que en la modernidad aspirase a salvarse de la sospecha de superstición debía tomar como modelo la pauta establecida por las ciencias naturales y así hacerse merecedora del título de ciencia. Para ello, era necesario demostrar que la legitimidad de sus conclusiones emanaba de una correcta aplicación del “método científico”.

Aquella hegemonía epistemológica del conocimiento científico contribuyó de manera decisiva a la conversión de ámbitos del saber como la historia, la cual ganó en rigor y criticismo, o la psicología, que se liberó de los abusos de la especulación. Sin embargo, también generó la lógica reacción del romanticismo, por un lado, y los abusos del positivismo, por el otro. En la reciente historia de la filosofía de la ciencia y de la epistemología se ha producido una situación en la que podemos encontrar ciertos paralelismos con la que tuvo lugar en el siglo XIX. El siglo XX ha sido el escenario del enfrentamiento entre un nuevo positivismo en clave lógica, que surgió como respuesta a la situación en la que el idealismo alemán había sumido a la filosofía de la naturaleza, y una sociología del conocimiento, que ha rescatado la dimensión histórica y evolutiva de las ciencias. El constructivismo social es visto por muchos como una amenaza a la objetividad de las ciencias naturales porque conduce inexorablemente a un relativismo epistemológico que, como diría Bertrand Russell, deja a la verdad en manos de la policía¹. Privada la razón de su autonomía, el ser humano quedaría a la intemperie del devenir histórico sin tener una instancia transubjetiva a la que apelar. Se desdibujan los límites de demarcación del conocimiento objetivo y la certeza se subordina a los intereses del grupo dominante. Por la otra parte, la sociología del conocimiento científico ha querido poner de manifiesto que las pretensiones de objetividad de la ciencia no son más que una apariencia detrás de la cual se esconden los mismos intereses e influencias que afectan al resto de manifestaciones y productos culturales. La ciencia no puede ser considerada una excepción, como si los científicos fueran capaces de desentenderse de las contingencias que les rodean y condicionan, no sólo en los recursos materiales

1 Russell, B. (1966): *An inquiry into meaning and truth*, Londres, George Allen and Unwin, p. 148: “To say: ‘A is an empirical fact’ is, according to Neurath and Hempel, to say: ‘the proposition ‘A occurs’ is consistent with a certain body of already accepted propositions’”. In a different culture circle another body of propositions may be accepted; owing to this fact, Neurath is an exile. (...) In other words, empirical truth can be determined by the police.”

de que disponen para llevar a cabo su labor, sino también en su manera de concebir la ciencia y la realidad misma².

Nos proponemos, a continuación, efectuar un análisis crítico de estas dos concepciones tan dispares del conocimiento científico que nos permita elaborar una visión alternativa a ambas. El movimiento pendular de la historia no cesa. La reflexión filosófica, por su parte, nos invita a tratar de llegar a una síntesis ante este tipo de oposiciones. Veamos hasta donde pueden llegar nuestros propósitos.

PRESUPUESTOS METAFÍSICOS

Una de las razones por las que puede parecer arriesgado hoy día hablar de epistemología es la situación en la que algunos filósofos han colocado a la metafísica. Richard Rorty ha ensayado uno de los más destacados intentos en la actualidad por sacudir a la filosofía de todo riesgo de sustancialismo. Sin embargo, en esta sana intención, ha conducido el discurso hacia otro tipo de riesgos y dificultades que deben ser tenidos en cuenta. En su conferencia "La ciencia como solidaridad"³, Rorty critica la actitud de los metafísicos, la cual tipifica en la figura del sacerdote. El sacerdote es aquella persona que hace de mediador entre lo humano y lo no-humano, el único que tiene acceso a la verdadera realidad, aquella verdad objetiva que es en sí, más allá de toda apariencia; la realidad radical que no depende de nosotros y ante la cual no nos queda más remedio que plegarnos. Esta es la gran tentación que la filosofía debe evitar a toda costa y en todas sus formas. El positivismo del siglo XIX lo único que hizo fue reemplazar al sacerdote religioso por el sacerdote científico, la metafísica secularizada vino a ocupar el lugar de las grandes teodiceas, por lo que el sueño de Comte, para quien el advenimiento del estadio positivo sería la superación definitiva del estadio metafísico, sencillamente estaba condenado a convertirse en más de lo mismo. Así es la concepción que Rorty presenta en su texto acerca de lo que es la metafísica.

Esta crítica del tradicional quehacer metafísico nos puede servir para resumir el rechazo a toda pretensión de elaborar un discurso de la realidad, como si ésta fuera algo estático y momificado, separado de nosotros y de lo que se puede hablar de una vez y para siempre; rechazo que hunde sus raíces en la más genuina tradición nietzscheana⁴. Según esta tradición, el núcleo del problema se encuentra en los modelos dualistas que emplea la filosofía primera en su discurso: realidad frente a apariencia, objetividad frente a subjetividad, cuestiones de hecho frente a cuestiones de valor, etc... los cuales se apoyan, a su vez, en un dualismo fundamental: sujeto frente a objeto. Esta dicotomía debe ser definitivamente superada si queremos librarnos del riesgo del dogmatismo y de la necesidad de contar con una

2 Citando una entrevista realizada a Albert Einstein y publicada en 1932, Paul Forman recoge y hace suya las palabras del entrevistador, James Gardner Murphy: "... los científicos viven en el mundo lo mismo que cualquier otro individuo. Algunos de ellos van a reuniones políticas y al teatro, y la mayoría de los que conozco, al menos aquí, en Alemania, son lectores de la literatura habitual. No pueden escapar de la influencia del medio ambiente en el que viven." (Forman, P. 1984): *Cultura en Weimar, causalidad y teoría cuántica: 1918-1927*, Madrid, Alianza, Trad. José Manuel Sánchez Ron, p. 149).

3 Rorty, R. (1998): "Science as solidarity" en *Philosophical papers I. Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 35-45.

4 El debate acerca de si Nietzsche era verdaderamente un enemigo de la metafísica o un reformador de la misma no es algo de lo que podamos ocuparnos ahora. En cualquier caso, la tradición posmoderna que interpreta el pensamiento de Nietzsche como el fin de la metafísica es lo suficientemente autorizada como para que así nos refiramos a su doctrina.

casta sacerdotal acreedora de un estatus privilegiado de autoridad. Para ello, siguiendo la propuesta pragmatista de Rorty, debemos desterrar la creencia de que cuando en determinados ámbitos del saber existe un mayor consenso, éste se produce en virtud de la naturaleza de su objeto. Dicha creencia se apoya en el dualismo cartesiano sujeto – objeto y es una mala explicación de la diferencia que existe entre disciplinas con un sólido consenso, como son las ciencias naturales, y aquellas en las que el consenso está menos sedimentado, como es el caso de las llamadas ciencias sociales y de las humanidades. La diferencia no estriba en que sus objetos posean una naturaleza distinta que posibilita distintos grados de objetividad, sino, simplemente, en que los objetivos que persiguen los científicos son los de la predicción y el control, mientras que esos no son los resultados que nosotros buscamos en la sociología o la crítica literaria. En consecuencia, determinar la verdad de una creencia no debe ser entendido como un proceso por medio del cual contrastamos ésta con el objeto al que refiere para ver en qué medida se ajusta a él, según el concepto clásico de verdad como correspondencia. Determinar la verdad de una creencia consiste en compararla con un conjunto de creencias dado, no con un objeto. Se trata, por tanto, de elegir entre varias creencias alternativas, no en elegir en función de “lo que” las hace o no verdaderas. Así, la meta a la que debe aspirar todo ámbito de conocimiento será la solidaridad, entendida como un equilibrio dinámico adecuado entre un consenso lo suficientemente amplio y un “desacuerdo tolerante”, al cual sólo podremos llegar por medio de un aprendizaje del tipo ensayo-error, nunca *a priori*.

Rorty advierte que su planteamiento puede parecer una fantasía solipsista; pues bien, no sólo lo parece sino que además, en nuestra opinión, lo es. Sin perjuicio de lo valioso que, sin duda, resulta su planteamiento a la hora de ensayar una posición superadora tanto del relativismo como del dogmatismo⁵, Rorty deja el discurso filosófico encerrado en una pura subjetividad que constituye el fundamento de todo. En este sentido, no hace más que reformular el idealismo clásico. Sostener que las creencias sólo son juzgadas en comparación con otras creencias es negar el carácter intencional de las mismas.

En mi opinión, para superar el dualismo cartesiano y la idea de que sólo se puede entender la verdad como *allogēia* en un sentido realista ingenuo, esto es, como desvelamiento de la realidad en sí –o de lo nouménico, en terminología kantiana–, no es necesario desear la intuición de que hay algo fuera de nosotros. Podemos replantear la intuición de que existe un ámbito subjetivo y otro que no lo es sin necesidad de sustancializarlos, como hizo Descartes y, también, sin tener que sacrificar uno de ellos. La solución al dualismo metafísico no es un monismo metafísico idealista. Tan problemática es la oposición sujeto-objeto como la disolución de su distinción. Así, para no caer en el solipsismo habrá que, por un lado, negar la consideración de la independencia del sujeto respecto del objeto y viceversa; y, por otro lado, afirmar la distinción entre un aspecto subjetivo y otro que no lo es. Dicho de otro modo, hay que afirmar tanto la unión de estos dos aspectos de la realidad como su distinción. La solución probablemente esté en la categorización de la realidad como algo constitutivamente bipolar: no es concebible el objeto sin el sujeto y viceversa. No existen como sustancias independientes entre sí, son interdependientes. Pero esta mutua depen-

5 Para Rorty, ambas posturas son las dos caras de una misma moneda: el totalitarismo. Ambas parten de la noción de verdad como un conjunto de principios ahistóricos; los dogmáticos persiguen su explicitación, los relativistas niegan su existencia precisamente considerando dicha negación un principio universal y ahistórico.

dencia no conforma un todo indiferenciado o una fusión entre el polo subjetivo y el polo objetivo. Su unión conforma lo que llamamos mundo o realidad, en una unión hipostática que no deja de tener algo de misterioso; por eso he tomado un concepto proveniente de la teología cristiana. La unión hipostática entre la naturaleza humana y la naturaleza divina que tiene lugar en la persona de Cristo es una unión perfecta en la que, además, no hay mezcla o confusión entre ambas; dicha unión es constitutiva del ser de Cristo. Sírvanos la analogía teológica para expresar la unión entre esos dos ámbitos tradicionalmente denominados sujeto y objeto, unión en la que no hay fusión puesto que la condición imprescindible para que se establezca una relación es la diferenciación. Ámbitos inseparables y a la vez irreductibles que se dan mutuamente su ser. Por eso podemos afirmar que la realidad es constitutivamente relacional.

Todo lo dicho, nos lleva a preferir esta explicación de nuestras intuiciones acerca de lo que es el mundo en lugar de los planteamientos que no toman en serio la distinción entre los dos polos por miedo a volver a planteamientos representacionistas. Afirmar que las creencias no se enfrentan con algo diferente a ellas mismas o que todo es interpretación porque nos limitamos a interpretar interpretaciones ya dadas es un idealismo extremo difícilmente asimilable.

No pretendo ser original en estas pequeñas pinceladas metafísicas. Es evidente que ha habido grandes filósofos que lo han expuesto mucho mejor hace ya tiempo. Ortega y Gasset me parece el más destacado. Son sus apuntes *Unas lecciones de metafísica* los que me han servido para presentar una concepción alternativa de la metafísica. Ortega nos ofrece en sus lecciones una síntesis superadora de las dos grandes tesis: la realista y la idealista. Según Ortega, la tesis idealista, que afirma la realidad exclusiva del pensamiento, implica una creencia previa: la convicción desde la cual hago esa afirmación y en la cual esa afirmación tiene vigencia. Esta convicción o creencia *en la que estamos* es que la realidad radical “es la pura coexistencia de un yo con las cosas, de unas cosas ante el yo”⁶. El idealismo se equivoca al identificar la inmediatez con el pensamiento, pues la inmediatez es esta coexistencia (lo que nosotros hemos denominado carácter bipolar); Descartes cometió el error de interpretar la duda como puro pensamiento, porque para que haya duda se requiere tanto el yo que duda como aquello de lo que se duda. Así, también se equivoca el que afirma que todo es interpretación⁷.

Lo que ahora me interesaba era establecer unos presupuestos metafísicos mínimos que nos permitan abordar con mayor comodidad cuestiones epistemológicas como las que vamos a tratar a continuación. De esta manera podremos seguir hablando de las respuestas que nos brinda nuestra relación con las cosas sin ser sospechosos de presuponer un sujeto desarraigado del mundo, pero también sin renunciar a ese aspecto de la realidad que es independiente epistemológicamente, aunque no lo sea ontológicamente, según el sentido en

6 Ortega y Gasset, J. (1999): *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza, p.149.

7 Mauricio Beuchot también busca una síntesis superadora como la que nosotros hemos esbozado pero desde una reconciliación entre la hermenéutica y la ontología. Cf. Beuchot, M (2003): “Hermenéutica y metafísica. La interpretación, entre el sentido y la referencia” en *Estudios filosóficos*, LII, n° 149, p. 134: “Nietzsche mismo hablaba de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Pero esto puede entenderse de muchas maneras. Y en una de ellas significa que no hay hechos puros, como tampoco interpretaciones puras. Hay hechos interpretados. E interpretaciones de hechos. Esto es, hechos e interpretaciones, pero unos y otros entrelazados”.

que lo hemos expuesto. Nos preguntaremos, a continuación, si existe un modo cognitivamente privilegiado de presentar la entraña relacional de la realidad –de *estar en el mundo*, que diría Heidegger.

LA HERENCIA DEL POSITIVISMO

La respuesta del positivismo es clara: la ciencia. La ciencia es el modo más genuino de conocimiento, el conocimiento científico es verdadero conocimiento. Resulta imposible hablar del positivismo, en cualquier caso, como si se tratase de una corriente de filosofía homogénea, incluso refiriéndose de manera independiente a cada uno de los dos grandes momentos en que se desarrolló: el positivismo clásico, heredero de la transformación industrial de la Europa del siglo XIX, y el neopositivismo o positivismo lógico del XX. Sin embargo, lo que sí resulta indiscutible es que constituye una tradición diferenciada que podemos resumir, precisamente, con el título que una de sus máximas concreciones, como fue el Círculo de Viena, eligió para autodesignarse: concepción científica del mundo (*wissenschaftliche weltanschauung*). El rechazo a la metafísica, la referencia al espíritu de la Ilustración, el ideal de la unidad del saber científico y el establecimiento de un “método científico” serían algunas de las características comunes del pensamiento positivista que podríamos señalar. Por todos es conocido el desenlace del ambicioso programa del Círculo de Viena cuya fidelidad a su espíritu crítico –propio de toda filosofía seria y respetable y que, precisamente, les obligó al exilio de la Alemania nazi– les condujo a la modificación progresiva de sus pretensiones iniciales hasta dejar de tener presencia relevante en el panorama filosófico hacia el final de la Segunda Guerra Mundial.

El positivismo, como concepción científica del mundo, hoy día sobrevive como cierto tipo de científicismo en diversas modalidades. El premio nobel de física Steven Weinberg nos propone su punto de vista que define como “racionalista, reduccionista, realista y devotamente secular”⁸. Resulta sumamente enriquecedor para la filosofía que personajes tan relevantes en el mundo de la ciencia como Weinberg reflexionen y nos comuniquen como entienden ellos mismos su propia actividad, que se detengan por un momento y se pregunten qué es lo que están haciendo cuando hacen ciencia; sobre todo cuando la reflexión se hace de una manera coherente y preparada, tal y como es el caso. Las respuestas que Weinberg nos ofrece contestan, en rasgos esenciales, con una concepción científica del mundo. No podemos perder de vista que la perspectiva que nos brinda es la de un físico teórico –como él mismo advierte, sus herramientas son lápiz y papel– que en 1967 revolucionó el panorama de su disciplina con la formulación –descubrimiento, para un realista como él– de la unificación de las fuerzas débiles y las electromagnéticas. Está sumamente familiarizado con esas experiencias, que nacen de cierta intuición matemática, que le llevan a uno a proferir un entusiasta *eureka* cuando, de repente, las piezas del rompecabezas encajan.

Pues bien, cuando Weinberg define su punto de vista como racionalista, está pensando en un tipo concreto de racionalidad, la científica, a la cual opone, como algunos de sus principales adversarios culturales, el fundamentalismo religioso y demás tendencias irracionales. Su planteamiento, en cualquier caso, es lo suficientemente sensato como para no

8 Weinberg, S. (2001): *Facing up*, Londres, Harvard University Press, preface.

negarle valor a todo aquello que no es ciencia. Sin embargo, el autor de *El sueño de una teoría final* establece claramente un lugar privilegiado para el conocimiento científico: la ciencia es modelo de conocimiento y árbitro de racionalidad porque los valores que nos proporciona constituyen un paradigma intelectual en el que la creencia en una verdad objetiva es tan importante como la necesidad de reconsiderar lo que previamente se ha aceptado si nos vemos forzados a ello. Búsqueda de la verdad con una irrenunciable apertura a la crítica; la ciencia se presenta como el antídoto contra el dogmatismo.

Ciertamente, toda ciencia que no quiera renunciar al progreso o quedarse estancada debe seguir el patrón intelectual que Weinberg nos describe. Pero no es la ciencia como tal lo que nos hace adoptar dicho patrón de racionalidad, sino lo que nosotros pretendemos que sea la ciencia. Que los valores nos los inventamos sobre la marcha, no nos los proporciona la ciencia, y que no existe el llamado método científico es algo que el mismo Weinberg nos advierte. No deberíamos, por tanto, caer en concepciones sustancialistas o apriorísticas de la ciencia que presentan ésta como una entidad predefinida y no como una actividad humana más⁹. Hubo otras épocas en las que actividades con un aire de familia semejante a lo que hoy denominamos ciencia—como, por ejemplo, la magia natural—tenían como valor principal la preservación de ciertos conocimientos ancestrales, no la innovación. Sin embargo, la adopción de valores como la tolerancia y el sentido crítico han resultado ser más provechosos en un mejor control, predicción y manipulación de la naturaleza—que son los intereses propios del proceder científico¹⁰. Pero no sólo han resultado beneficiosos para la ciencia, sino también para el ejercicio de la política, la concepción del arte, la vivencia de la religión, etc. También en otros ámbitos de la cultura se han mostrado como valores. Dudo mucho que se pueda afirmar que fueron los científicos los primeros en adoptarlos. Al fin y al cabo, se trata de algo tan antiguo como ese “aceptar la verdad venga de donde venga” que a lo largo de la historia ha estado unas veces presente y otras ausente (también dentro de las distintas comunidades científicas). Y aunque así hubiese sido, resultaría irrelevante para nuestro planteamiento, ya que eso no les consagra necesariamente como un modelo a seguir. El hecho de que la tolerancia y la actitud crítica sirvan para hacer mejor ciencia no implica, por sí sólo, que deban ser considerados valores en sí; éstos se mostrarán como valores para los distintos ámbitos de la cultura cuando sirvan para orientar provechosamente sus prácticas. Hay que desechar la presuposición de que existe un paradigma único de racionalidad al cual deben ajustarse todos los demás modos de razonar. Igual que no existe un úni-

9 La concepción que Weinberg tiene de la ciencia supone un realismo teórico muy fuerte: la ciencia es una actividad eminentemente teórica y las teorías no se construyen, sino que se descubren. “Even more important than the specific discoveries of science in astronomy and biology has been the discovery of science itself” (Weinberg, S: o. c., p. 5). “What I mean when I say that the laws of physics are real is that they are real in pretty much the same sense (whatever that is) as the rocks in the fields (...)” (Id., p. 150). Para él la ciencia no es lo que hacen los científicos, sino que es la ciencia la que convierte a determinados individuos en científicos. Este tipo de explicaciones sustancialistas no encajan con los planteamientos generales de nuestra propuesta epistemológica, por eso preferimos adoptar posturas alternativas a esta defensa del realismo científico: Cf. Antón Boix, I (2003): “Ian Hacking y el realismo científico” en *Estudios filosóficos*, LII, nº 150, pp. 345-357.

10 Según de los autores, se acentúa más un rasgo u otro dependiendo de si se tiene una concepción de la ciencia más teórica o más experimental. En mi opinión, estos tres objetivos son igualmente importantes para la ciencia a partir de la modernidad, a partir del nacimiento de las ciencias empíricas cuyo referente suele situarse en la figura de Galileo.

co método científico, tampoco existe un único modelo de racionalidad, como si la Racionalidad fuera una idea platónica cuya concreción más perfecta fuera la ciencia.

Pero Weinberg parece no querer renunciar del todo a otorgar cierta prioridad cognitiva al conocimiento científico. Por eso, otra de las características que le atribuye es la de que es un saber reductivo. Aunque esto lo afirma de una rama de la ciencia en particular: la física teórica de partículas. Así pues, parece que dentro del saber modélico también existen distintas categorías. Por reductivo entiende, no que la física de partículas pueda llegar a desplazar al resto de las ciencias en el futuro, sino que la respuesta sobre la causa última, la repuesta al por qué último, proviene de esa disciplina. La física de partículas no puede reducir teóricamente a la astrofísica, a la química o a la biología porque éstas se ocupan de sistemas naturales más complejos en los que emergen propiedades que no se pueden explicar por la mera suma de sus partes. Pero todos esos fenómenos que se dan en la naturaleza se producen en virtud de la estructura última de la materia, que es su condición de posibilidad. Y, según Weinberg, ahí reside el carácter reductivo de la física de partículas, en que se ocupa de la parte más simple de la naturaleza, de lo más elemental, donde convergen las flechas explicativas y donde no tiene lugar una nueva inquisición acerca del por qué.

Todo intento por suplantar el poder explicativo último de la ciencia es una vuelta a la superstición. Weinberg se muestra por un lado celoso en delimitar el ámbito de la ciencia para evitar intrusiones sin pronunciarse demasiado por lo que queda fuera, pero por el otro no puede evitar ser seducido por la contundencia de las respuestas que nos proporciona la ciencia. Pero, ¿acaso sólo podemos hacernos con *sentido* preguntas científicas? En el fondo pervive una concepción del conocimiento propia de la modernidad.

Otras modalidades de positivismos actuales resultan mucho menos refinadas y sofisticadas y, por lo tanto, de menor interés para la discusión filosófica. Los hay que continúan teniendo fe en que la ciencia nos acabará sacando de los atolladeros éticos y políticos por medio de una teoría del todo. John Archibald Wheeler, discípulo de Niels Bohr, en un artículo escrito con motivo del centenario de la teoría cuántica junto con Max Tegmark¹¹, presenta la ya filosóficamente familiar metáfora del árbol de los saberes –versión botánica de las múltiples y variadas metáforas piramidales. Las raíces más profundas –o la cúspide– que ahora conocemos son la relatividad general y la teoría cuántica de campos; a partir de ellas se desarrollan las demás ramas, desde las más generales (relatividad especial, teoría cuántica), pasando por las intermedias (electromagnetismo, mecánica clásica, física atómica, etc.) hasta llegar a las más específicas (informática, psicología o medicina). Conforme se gana en especificidad, se pierde en matematización. La teoría del todo, raíz última generadora de las demás ramas, sería pura matemática, sin explicaciones ni postulados, pues sólo así no necesitaría de una teoría más básica que la explicase. Esta es, evidentemente, una defensa del positivismo muy poco elaborada ya que presenta las dificultades clásicas que fueron objeto de discusión entre Schlick y Neurath y los convencionalistas¹²: o la teoría habla del mundo y, por lo tanto, se requerirían unas reglas de correspondencia entre expresiones matemáticas y fenómenos, o la teoría se basta a sí misma y, en consecuencia, sólo re-

11 Tegmark, M. y Wheeler, J.A. (2001): “Cien años de misterios cuánticos”, en *Investigación y ciencia*, Abril, pp. 48-56.

12 Russell era de la opinión de Schlick. Ver nota 1.

quiere coherencia interna porque no refiere hechos. Es decir, si la teoría se basta a sí misma no describiría, y si describe no se bastaría a sí misma.

También los hay que afirman que la libertad es una ilusión del sistema nervioso o, simplemente, dan por supuesto que es un factor reductible en una ciencia lo suficientemente desarrollada. Eso, evidentemente, es algo que sólo podremos comprobar cuando la ciencia sea capaz de predecir todas y cada una de las acciones humanas que ahora denominamos libres, algo que parece poco creíble¹³. Tal ciencia tendría que ser aún más sofisticada que la psicohistoria sobre la que novelizaba Isaac Asimov en su saga sobre “La Fundación”. Aún suponiendo que llegue ese entonces, no parece aconsejable abandonar la creencia de que somos responsables de nuestras acciones. No tengo nada en contra de que físicos teóricos como Tegmark se aventuren a teorizar sobre cómo la ciencia podría explicar la existencia de universos paralelos donde, en realidad, podría haber infinitos individuos idénticos a mí¹⁴. Sin embargo, no resulta fácil imaginar de qué modo podría responder a preguntas acerca de las valoraciones morales, los deberes éticos, la trascendencia, el sentido de la historia o la belleza, a no ser que comencemos a llamar “ciencia” a una actividad sumamente distinta de la que ahora designamos como tal. Los hay que preferimos, hasta que llegue esa Jerusalén celeste de la ciencia donde desaparecerán todos los interrogantes, seguir otorgándole un ámbito propio a la ética, a la política, a la religión, a la historia o al arte.

Como si de un dios que exige culto se tratara, de vez en cuando reaparece el temor a estar derrocando a la ciencia de su altar, no vaya a ser que desterrarla de su olimpo pudiera traer sobre nosotros toda suerte de maldiciones, tales como que los medicamentos dejen de tener efecto o el ingenio científico cese. Por supuesto que también se da la superstición de signo opuesto: la de aquellos que demonizan la ciencia. Ésta no es más que otra versión de dicha divinización. Unos y otros olvidan que la ciencia no es más, ni menos, que una actividad humana. Respeto por la ciencia es respeto por lo que es, no por lo que nos gustaría que fuese.

LA INCONMENSURABILIDAD

La reacción al espíritu de la concepción científica del mundo ha presentado una característica fundamental: la crítica a las pretensiones de objetividad del conocimiento científico. El rechazado del lenguaje científico como modo privilegiado para hablar del mundo ha ido acompañado de una hermenéutica de la sospecha que ha buscado desenmascarar los intereses ocultos y las influencias externas que constituyen la verdadera orientación de la ciencia. En esta reacción al positivismo se suele citar como inspirador a Thomas S. Kuhn y su crítica a la idea del desarrollo acumulativo de la ciencia. Sin embargo, las conclusiones que algunos filósofos sacaron de su obra le hicieron ganar unos adversarios y unos defensores que no le hacían justicia. Kuhn se quejó en numerosas ocasiones de la mala interpre-

13 En *La miseria del historicismo* Popper lo considera contradictorio pues seríamos capaces de predecir lo que conoceremos en el futuro, invalidando así nuestra predicción. Sin olvidar lo que él denomina “efecto Edipo” (“efecto bucle” en Ian Hacking) que designa la modificación de la conducta que produce el conocimiento de las presuntas predicciones.

14 Tegmark, M. (2003): “Universos paralelos”, en *Investigación y ciencia*, Julio, pp. 7-18: las teorías de Tegmark implican unas exigencias metafísicas pitagórico-platónicas muy ambiciosas: la esencia matemática de la realidad, la trascendencia del nous o inteligencia humana, la ontologización de las probabilidades, etc. Cuestiones que quedan muy lejos de ser falsables. Su propuesta conlleva lo que Van Fraassen calificaría como una metafísica inflacionaria.

tación que se había hecho de *La estructura de las revoluciones científicas* al deducir tesis como que la elección entre teorías era una cuestión puramente subjetiva, de psicología de masas, o que el desarrollo de la ciencia se producía en total dependencia con respecto al medio social. Insiste en que lo que él pretendía afirmar es, en primer lugar, que no existe un método previo para discernir entre teorías en competencia, aunque sí se puedan establecer ciertos valores epistémicos para las teorías como la precisión, la coherencia, la amplitud, la simplicidad y la fecundidad; y, en segundo lugar y como consecuencia, que no hay un desarrollo acumulativo de la ciencia, exclusivamente cuantitativo, sino un desarrollo con ciertas discontinuidades que modifican nuestra concepción de la naturaleza y de la ciencia misma de un modo sustancial o cualitativo. Cuando se produce un cambio de paradigma por medio de una revolución, el científico adquiere nueva teoría, un nuevo método y unas nuevas normas, con lo cual los problemas y las soluciones buscadas pasan a ser de otro tipo. Pero mientras la ciencia se encuentra en un período de ciencia normal, ésta opera de manera independiente conforme a la lógica interna del paradigma vigente.

Según esto, no se puede pretender convertir a Kuhn en un defensor a ultranza de un externalismo radical. Sin embargo, las dos tesis que hemos explicitado ya eran suficiente para poner en crisis la noción de objetividad de la ciencia. Las discontinuidades señaladas por Kuhn en la historia de la ciencia parecían introducir un grado de irracionalidad porque privaban a la actividad científica de criterios internos para la resolución de las crisis. La ciencia queda subordinada a intereses que contaminan sus pretensiones de objetividad y que la alejan de la pura teoría. Resulta, entonces, que ni siquiera la propia ciencia posee el esquema de racionalidad que se pretendía poner como modelo a seguir.

Efectivamente, Kuhn contribuye de manera decisiva a la crítica de una concepción de la ciencia que era el último refugio de la noción clásica de objetividad; crítica que hacemos nuestra. La ciencia no es *el* punto de vista, no es la respuesta a la pregunta por *la* Verdad ni el acceso al conocimiento autónomo y contemplativo (qewrfa); simplemente es un punto de vista que en última instancia se vincula a unos intereses determinados: los del control, la predicción y la manipulación de aquello que nos rodea. Y no por ello es menos racional ni, mucho menos, irracional. Sin embargo, lo que en los planteamientos de Kuhn resulta menos acertado es lo que afirma en la segunda de las tesis señaladas. Habrá que ver en qué sentido la ciencia no es acumulativa y en qué sentido los cambios que producen las revoluciones científicas son sustanciales. Hay, por tanto, que analizar la noción de inconmensurabilidad.

Podemos entender la inconmensurabilidad en sentido restringido o en sentido amplio. En sentido restringido sería afirmar que en el desarrollo de la ciencia existe inconmensurabilidad porque los distintos paradigmas son intraducibles entre sí. En sentido amplio, la inconmensurabilidad se produce porque los científicos que aceptan paradigmas diferentes viven en mundos diferentes. El paso del sentido restringido al sentido amplio se produce si se adopta un realismo científico fuerte (la ciencia es la descripción más fiel de lo que la realidad es) y un idealismo lingüístico (la realidad se identifica con el lenguaje). Es evidente que Kuhn da ese paso, ya que considera que las revoluciones científicas suponen un corte tal con la ciencia anterior que *casi* se puede llegar a afirmar la inconmensurabilidad en sentido amplio. Para decirlo de otra manera, Kuhn desea afirmarlo, pero admite no poder hacerlo de manera totalmente segura. Pues bien, ese paso es contra el que quiero argumentar.

En su planteamiento, Kuhn presupone de fondo la primera condición, la del realismo científico fuerte, y argumenta a favor de la segunda. La primera es una de las herencias del positivismo que ya hemos criticado en el apartado anterior. La segunda, se desarrolla de manera progresiva. Kuhn señala cómo las argumentaciones en las disputas entre paradig-

mas son de carácter circular y no pueden resolverse si no es por medio de la persuasión. La justificación de la continuidad entre paradigmas a través de la reducción o inclusión lógica sólo tiene lugar a posteriori y no es aceptable desde el punto de vista histórico. Hasta aquí, simplemente, tendríamos la advertencia de que no hay un criterio totalmente autónomo para la elección entre teorías (algo que, por otra parte y como ya hemos señalado, no implica, en absoluto, la ausencia de racionalidad). Pero Kuhn irá más allá. Afirma que los mismos conceptos en paradigmas diferentes refieren realidades físicas diferentes. Por ejemplo, el concepto de masa en el paradigma newtoniano no tiene nada que ver con el concepto de masa del paradigma einsteiniano; la masa newtoniana es constante, mientras que la masa einsteiniana es transformable por medio de la energía ya que varía con la velocidad¹⁵. Los cambios de paradigma suponen un desplazamiento de la red conceptual, con lo cual no hay cambios aislados sino globales; se produce un cambio radical de *gestalt*. Las redes conceptuales no son sólo incompatibles, sino además incomparables. En consecuencia, la única forma de afirmar que los científicos que defienden paradigmas diferentes no viven en mundos diferentes sería establecer un lenguaje observacional puro, y eso es algo que se lleva intentando sin éxito desde que Descartes formulara el paradigma epistemológico tradicional según el cual no habría cambio de paradigma, sino de interpretación de unos mismos hechos, de “lo dado”.

Estas son las ideas más conocidas y polémicas de *La estructura*. Sin embargo, Kuhn no parece tenerlo del todo claro, ya que en algún momento sostiene que los cambios revolucionarios nunca son totales y que un científico post-revolución está mirando aún al mismo mundo. Numerosas de las ideas que acabamos de señalar están estrechamente relacionadas con las obras de Quine *Los dos dogmas del empirismo* y *Relatividad ontológica*. De hecho, Kuhn considerará más tarde estos y otros trabajos de Quine el refuerzo necesario para afirmar con mayor seguridad la incommensurabilidad en sentido amplio. Por otra parte, los antecedentes que tanto Kuhn como Quine tiene en la obra de Wittgenstein son claros; la incommensurabilidad en sentido amplio, en la medida que implica un idealismo lingüístico, está ya presente en las tesis del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza*. No es ahora el momento de realizar un análisis de estas dos obras y de sus importantes repercusiones filosóficas. Baste con señalar que intuiciones tales como que entre concepciones distintas del mundo no hay convencimiento posible sino conversión, la concepción holista y reticular de las creencias, el recurso a ejemplos tomados de la psicología de la Gestalt y la crítica al realismo cartesiano son ideas que podemos encontrar en ellas. Por lo tanto, mostrar la contradicción que entraña la segunda condición que Kuhn utiliza para dar el paso hacia la incommensurabilidad en sentido amplio sirve como crítica a las distintas formas en que se han presentado estos planteamientos.

La contradicción es la siguiente¹⁶: si se produjera un cambio de paradigma, es decir, de concepción del mundo, verdaderamente incommensurable, nunca podríamos saberlo.

15 Kuhn comete el error, tan extendido, de creer que la masa en la teoría de la relatividad aumenta con la velocidad. Prestigiosos físicos como Max Jammer o el mismo John A. Wheeler se han ocupado de advertir el error y explicar los posibles motivos del mismo.

16 En el artículo de Mauricio Beuchot que citábamos anteriormente (ver nota 6) se propone una manera semejante de advertir la contradicción en la que caen los idealismos que surgen como reacción al derrumbamiento de la metafísica tradicional. Mauricio Beuchot, o. c., p. 136: “La misma narración de que sólo hay narraciones es una metanarración, es decir, se autorrefuta”.

La noción de cambio implica no sólo discontinuidad entre dos momentos diferenciados, sino además continuidad. Y es precisamente la continuidad lo que lo hace inteligible; no hay que olvidar que lo *absolutamente otro* es ininteligible. Por eso podemos comparar distintos paradigmas, aunque para hacerlo, efectivamente, tenemos que adquirir una perspectiva externa a ellos. Si existiera una inconmensurabilidad en sentido amplio no podríamos elaborar la *narración* histórica, que es lo que Kuhn está haciendo, a no ser que pretendiéramos adoptar cierto punto de vista trascendente o ahistórico.

Señalábamos al presentar nuestros presupuestos metafísicos, el error del idealismo, que afirma que todo es interpretación, y cómo rechazar este planteamiento no supone necesariamente adoptar un esquema cartesiano. Kuhn se inclina hacia una postura idealista porque rechaza el realismo cartesiano, el cual formula lingüísticamente (hay una realidad independiente de nosotros si hay un lenguaje independiente de nosotros, capaz de describir objetivamente el mundo); de nuevo insistimos en que la alternativa al dualismo cartesiano no es ninguna clase de idealismo. La *narración* histórica no se construye en virtud de un núcleo sustancial identificativo. Y la identidad de la ciencia no es una identidad sustancial, sino histórica, *narrativa*, donde el aspecto *configurativo* –que da continuidad– lo constituye una relación con el mundo edificada sobre la base de unos objetivos determinados, que ya hemos citado anteriormente: predecir, controlar y manipular la naturaleza; esto sería lo que configura la esencia, en sentido no filosófico, de aquello que llamamos ciencia¹⁷.

Pero en Kuhn, a la vez que se identifica cada ciencia con su paradigma vigente, se la sustancializa, por eso el cambio de paradigma conllevará inevitablemente la redefinición de la ciencia correspondiente: como una sustancia no admite cambios, lo que produce una revolución científica ha de ser algo totalmente nuevo. La categoría del cambio no puede asimilarse a partir de principios lógico-lingüísticos. Por eso, tesis como las de Kuhn o Quine son, en el fondo, visiones ligadas a la clásica negación parmenidea del cambio: la masa de los cuerpos o es (en sí) constante o es (en sí) variable, la física o es (en sí) newtoniana o es (en sí) einsteiniana, ... pero no se puede afirmar primero una cosa y después otra si no es tratándose, en realidad, de dos cosas diferentes. El ser de las cosas es identificado, de esta manera, con una concepción lógica del lenguaje que no puede dar cuenta del cambio, algo que la *narración* sí permite. Este idealismo lingüístico comete el exceso de derivar tesis ontológicas de tesis lógicas. Mientras que para nosotros continúa siendo inteligible afirmaciones como que la masa es constante para Newton pero variable para Einstein¹⁸.

Todo lo dicho nos permite afirmar que, efectivamente, las ciencias no son acumulativas, en el sentido en el que Kuhn se está refiriendo: el aspecto lingüístico y conceptualizador. La noción de flogisto es inconcebible en la química contemporánea. Hay discontinuidad en el desarrollo de las ciencias, hay inconmensurabilidad en sentido restringido. Pero, a la vez, hay continuidad, por eso tiene sentido hablar de “desarrollo” y hacer historia de “la ciencia” como un tipo de praxis determinada que tiene un origen y unas características de-

17 Ricoeur, P. (1999): *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, Trad. Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque. He tomado plenamente de Paul Ricoeur no sólo la estructura conceptual, sino también su brillante análisis de la narración. Los aspectos configurativos y episódicos que en ella señala dan cuenta de la capacidad del hecho narrativo para asumir la idea de identidad superando todo riesgo de sustancialismo.

18 Aún suponiendo que efectivamente fuera así, no se puede hablar de inconmensurabilidad en sentido amplio simplemente por razones de inteligibilidad. No hacen falta explicaciones sobre la estabilidad de la referencia de los términos, algo que, por otra parte, continúa dejándonos en el plano puramente formal.

terminadas. Unas características que ya venimos señalando (predicción, control y manipulación de aquello que nos rodea) y un origen que podríamos situar en torno a Galileo, cuando estas características encontraron su mayor aliado: la matematización. Por supuesto que Galileo no es el pistoletazo de salida de la actividad científica, como si antes de él no pudiera hablarse de ciencia. Pero podría considerarse prehistoria de la ciencia ese quehacer anterior a la aparición de la “escritura” científica moderna, que serían las matemáticas y el experimento. En cualquier caso, no voy a caer en la tentación de buscar una definición esencialista de la ciencia, pretensión que ya hemos dejado claro que hay que abandonar de una vez por todas. La ciencia es una actividad humana y como tal debe ser concebida. Desde esta otra perspectiva, sí podemos afirmar que la ciencia es acumulativa y que en ella existe progreso, puesto que con el paso del tiempo hemos sido capaces de perfeccionar nuestro dominio sobre la naturaleza. La ciencia es acumulativa en tanto que su desarrollo ha contribuido a una mayor eficacia en el logro de sus intereses. Las enfermedades que ahora somos capaces de tratar, el comportamiento de la materia que ahora somos capaces de generar y controlar, los organismos que ahora somos capaces de manipular y un largo etcétera dan testimonio de este progreso acumulativo de la ciencia. Y, finalmente, también podemos afirmar que en la ciencia no hay cambios propiamente sustanciales, ya que sostener dicha tesis sería tan contradictorio como defender la inconmensurabilidad en sentido amplio.

PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO

A Kuhn le debemos su contribución a la domesticación de una concepción de la ciencia que creía poder librarse de las raíces de la historicidad. Su pensamiento ha ayudado, de manera decisiva, al fortalecimiento de la concepción de la ciencia como realidad histórica. Sin embargo, en el fondo de sus planteamientos y de los planteamientos de los que se consideran sus continuadores perviven elementos de la herencia positivista que han ido asomando en nuestro análisis. En realidad, no se está tomando en serio la historicidad.

La inconmensurabilidad que pretenden sostener presupone una categorización esencialista del conocimiento científico y una perspectiva externa a la historia. Querer situarse en el punto de vista de Prometeo y afirmar que nuestro empeño por alcanzar el conocimiento objetivo es una ciega esperanza, sólo conduce a la consabida paradoja del escéptico, el cual tiene que adoptar un punto de vista objetivo para poder negar la posibilidad del conocimiento objetivo. La raíz del error estriba en seguir manteniendo una concepción clásica de lo que es conocimiento. Tanto el escéptico como el dogmático¹⁹ creen que el conocimiento es la contemplación pura, desinteresada, por medio de la cual se aprehenden la esencia de las cosas. Ambos siguen creyendo en la ilusión de la teoría pura. Pero tomarse en serio la historicidad implica tener que renunciar a semejante ilusión y asumir que no podemos saber de una vez para siempre si nuestras esperanzas son ciegas o no. Las esperanzas, no pueden ser otra cosa que eso: esperanzas.

Si abandonamos la noción clásica de conocimiento, no tendrá ningún sentido criticar al conocimiento científico por incumplir las exigencias de una objetividad pura que permite mostrar la realidad como cosa en sí, independiente del sujeto. ¿Quién quiere que la ciencia sea eso? Nuestra propuesta es entender la ciencia como un modo de conocimiento, es

19 Designación que tomo aquí en el sentido kantiano, es decir, en referencia a los realistas ingenuos.

decir, de relación con lo que nos rodea, constituido en torno a los intereses específicos que hemos señalado. A nadie se le ocurriría rechazar la fuerza de una prueba científica arguyendo que la ciencia no es un conocimiento puro, de esencias; pero, por la misma razón, a nadie se le deberá ocurrir considerar la ciencia como un modo privilegiado de conocer la realidad porque desvela el en sí de las cosas. En las controversias epistemológicas entre realistas y antirrealistas ambos mantienen una concepción de la verdad como correspondencia subsidiaria de la noción clásica de conocimiento; al fin y al cabo, dichas controversias son la versión epistemológica actual de las antiguas pugnas metafísicas y gnoseológicas entre dogmáticos y escépticos. Los antirrealistas se empeñan en afirmar que la ciencia no tiene nada que ver con *la Verdad* y que en ciencia no hay progreso porque no se da un progreso ontológico. Los realistas –en sentido fuerte–, por su parte, insisten en que *la Verdad* es expuesta por la ciencia del modo más excelente.

En clara sintonía con el Habermas de *Conocimiento e interés* (*Erkenntnis und Interesse*, 1965) pretendo, no sólo una crítica a la concepción del conocimiento científico como conocimiento objetivo, sino a la noción misma del conocimiento como objetivación o *qewri'a*. Volviendo a nuestros presupuestos metafísicos, resulta mucho menos problemático concebir los distintos ámbitos de conocimiento como distintos modos de relacionarse con el mundo entre los que no existe uno más genuino que los demás porque cada uno responde a intereses igualmente legítimos y humanos. Este pluralismo epistemológico afirma las mil caras de la realidad y, por tanto, el carácter también plural de la idea de verdad. Por eso, podremos decir que la ciencia sí que tiene que ver con la verdad, pero también habrá que reconocer que la verdad científica se circunscribe a los interrogantes y a los intereses propios del conocimiento científico.

Hoy en día, la ciencia se ha convertido en una actividad muy compleja que depende de grandes inversiones de dinero y de la sofisticada tecnología; son otro tipo de intereses –no cognitivos, como a los que nos hemos referido aquí– que dirigen la actividad científica. Cada vez nos queda más lejos esa imagen del científico que trabaja solo en su laboratorio con un instrumental que él mismo fabrica o que puede adquirir de manera más o menos fácil. Esto supone una modificación importante de la actividad científica que se añade a los distintos momentos que ha atravesado a lo largo de su historia. Esta pérdida de autonomía del quehacer científico también ha contribuido a poner en crisis el estatus privilegiado que la ciencia heredó de la modernidad. Los científicos de las áreas más teóricas se ven en la necesidad de elaborar discursos legitimadores de su labor (y del dinero que ésta le cuesta al estado) reivindicando la autoridad epistémica del conocimiento científico al margen de la utilidad práctica que éste pueda tener. Excluyendo las prioridades económicas sensatas de cada país, no hay motivos para rechazar el desarrollo de áreas de la ciencia de menor aplicación tecnológica; pero la justificación de estas inversiones no debería caer en el monismo epistemológico moderno que entroniza a la ciencia convirtiéndola en reina de los saberes y, en consecuencia, en ideología (entendida como sistema con pretensiones omnicomprensivas).

Algunos filósofos como John Searle han defendido la idea de que la utilización de un determinado sistema conceptual para hablar del mundo no es algo que venga determinado por éste, sino que es convencional²⁰. Desde la filosofía del lenguaje, esta sería una forma de

20 Searle, J. (1995): *The construction of the social reality*, Nueva York, Free Press, p. 160: “The idea of conceptual relativity is an old and, I believe, a correct one. Any system of classification or individuation of ob-

afirmar un pluralismo epistemológico si no fuera porque Searle insiste en numerosas ocasiones en que, en última instancia, es la ciencia la que determina qué es lo que verdaderamente hay. En el fondo, continúa pensando que alguien debe ocupar el trono de los saberes y, puestos a elegir, mejor colocar a la ciencia para evitar posibles abusos de irracionalidad. En lugar de esta típica imagen piramidal de los saberes, nosotros presentamos una concepción sistémica –ya formulada por Evandro Agazzi²¹ y que tomamos en una versión más gnoseológica– que libera a las ciencias sociales y a las humanidades de la envidia kantiana con que miran el progreso científico y que resitúa a la ciencia en el lugar que le es propio dentro del mundo de la cultura. Steven Weinberg afirma en algún momento que la filosofía de la ciencia es tan útil para los científicos como la ornitología para los pájaros. Un ejemplo más de cientifi-centrismo. ¿Por qué la finalidad de la filosofía de la ciencia debería ser su utilidad para la ciencia? Tratar de comprender qué tipo de conocimiento es el conocimiento científico y cuál es su relación con otros aspectos de la cultura tal vez no contribuya a un mejor dominio de la naturaleza (al menos no directamente); pero existen otras preocupaciones, a parte de las estrictamente científicas, que son igualmente importantes.

A la pregunta que nos hacíamos al comienzo tenemos que responder que no existe un modo cognitivamente privilegiado de considerar la entera relacional de la realidad. Para Rorty, la ciencia podría ser modelo cultural sólo en tanto que es capaz de lograr fácilmente un consenso no forzado, es decir, en tanto que prima la solidaridad dentro de la profesión. Esta concepción del quehacer científico más bien parece estar alimentando un adormecimiento del ingenio investigador. Pero, en cualquier caso, yo no pretendo, como Rorty, ayudar a diluir las diferencias entre los distintos ámbitos del saber; no creo que sea la manera más adecuada de hacer desaparecer las hegemonías epistemológicas. Más bien al contrario, esa es una propuesta que lleva a un difuso monismo epistemológico semejante al de Hilary Putnam. Resulta preferible afirmar la distinción, que es lo que permite hablar de pluralismo sin desatar, necesariamente, luchas por la superioridad o la pureza teórica.

Intentar convertir verdades religiosas en verdades científicas o verdades científicas en verdades éticas, por ejemplo, son transformismos mágicos que se han ensayado muy frecuentemente y que esconden finalidades muy concretas que conviene desenmascarar. El choque entre los distintos ámbitos de conocimiento resulta, por otra parte, inevitable. Nuestro pluralismo epistemológico no pretende dar por resueltos estos conflictos, al contrario. Lo que pretende es, precisamente, renunciar a querer darles *la* solución definitiva y a priori, algo que sólo conduce a una concepción monolítica del conocimiento y de la verdad. Los mismos hombres que hacen ciencia, buscan una vida más cómoda por medio de la técnica, tienen experiencias estéticas, tratan de sobrevivir y de construir su identidad en sociedad e, incluso, tal vez se interrogan por el sentido de la vida o la trascendencia. No podemos pretender resolver la compleja articulación de las distintas dimensiones de nuestra vida reduciéndola a una sola faceta. Un hombre unidimensional tal vez podría ser *la* solución, pero tendría que renunciar a su humanidad.

jects, any set of categories for describing the world, indeed, any system of representation at all is conventional, and to that extent arbitrary.”

- 21 Agazzi, E. (1996): *El bien, el mal y la ciencia*, Madrid, Tecnos, Trad. Ramón Queralto; p. 329: “Dentro de un planteamiento sistémico se puede demostrar que todos estos valores, y también otros, poseen una dignidad y legitimidad intrínsecas, y que el verdadero problema no es fundamentalmente el de establecer una gradación de importancia entre ellos, sino más bien de asegurarle a cada uno un grado adecuado de desarrollo, optimizando en sentido dinámico sus complejas relaciones recíprocas”.



¿Cuál comunicación para qué democracia?

Which Kind of Communication for What Democracy?

Elda MORALES

*Escuela de Comunicación Social, Universidad del Zulia,
Maracaibo, Venezuela*

RESUMEN

Este análisis parte de una teoría que concentra su interés en la comunicación como eje de intermediación entre la política y la democracia. Se trata de dar respuestas a las interrogantes: i) ¿debe definirse la política como hecho comunicativo?, ii) ¿puede replantearse el sistema comunicativo de la sociedad, y crear nuevas bases de convivencia política y social?, iii) ¿tiene algo que ver la comunicación con la posibilidad de proponer un pensamiento nuevo sobre la democracia? Finalmente, se describe el aporte del pensamiento crítico latinoamericano al extenso debate provocado por las siguientes premisas: i) que lo fundamental en la definición de la comunicación no es la técnica; ii) para pensar la comunicación es necesario vincularla a sus raíces culturales y sociales.

Palabras clave: Comunicación, política, cultura, democracia.

ABSTRACT

The analysis is based on a theory that concentrates on communication as the axis of intermediation between politics and democracy. It attempts to answer the questions: i) Should politics be defined as a communicative fact?, ii) Can society's communicative system be re-stated to create new bases for political and social coexistence?, iii) Does communication have anything to do with the possibility of proposing new thinking about democracy? Finally, it describes the contribution of Latin American critical thought to the extensive debate stirred up by the following premises: i) Technical aspects are not the fundamental point in defining communication; and ii) To re-think communication, it is necessary to relate it to its cultural and social roots.

Key words: Communication, politics, culture, democracy.

“La verdadera catástrofe de la televisión es esa decepción profunda en cuanto a la función moderna de la información. Primero soñamos con la imaginación en el poder –en el poder político, se entiende–, y ahora soñamos cada vez menos o ya nada. El fantasma se ha desplazado a los media y a la información. Se ha podido soñar (al menos colectivamente, si a nivel individual no hay ilusión) con encontrar allí una libertad, una franquicia, un nuevo espacio público. Desilusión: los media han revelado ser mucho más conformistas, mucho más serviles de lo previsto, más serviles a veces que los políticos profesionales”.

*Jean Baudrillard: Pantalla Total, 1997.
pp. 218-219.*

Repensar la democracia supone cuestionar los fundamentos teóricos tradicionales (descriptivos y normativos), que legitiman un presente político sin alternativas y encadenado a una ciudadanía sin deliberación. La frase de Martín-Barbero¹: “tomar en serio la democracia va a significar asumir a fondo la trama cultural y comunicativa de la política”, es una premisa útil para explicar el doble proceso de intervención de la comunicación en la democracia.

La doble dimensión que prefigura una nueva lectura de la comunicación frente a la democracia, constituye los ejes teóricos fundamentales que mueven este discurso: a) la reconstrucción de la política vista desde la cultura *massmediática*; b) la práctica comunicativa como nueva racionalidad constitutiva que crea los espacios públicos para el ejercicio de una ciudadanía política y civil plena.

Esto supone proponer de antemano deslindar los fines de ambas dimensiones de la acción comunicativa, en términos constitutivos (y no sólo instrumentales) vinculados sin remedio a las prácticas sociales.

Habermas² aporta referentes interesantes que enriquecen la discusión al definir las comunicaciones que se extienden a escala planetaria y que discurren mediante lenguajes naturales (la mayoría con medios electrónicos) o a través de códigos especiales (el dinero y el derecho). Admite que la comunicación tiene un significado ambivalente y que de estos procesos surgen tendencias contrapuestas. Por una parte, la expansión de la conciencia de los actores y, por otra, la ramificación, la ampliación del alcance de redes y sistemas (los mercados) u organizaciones. Si bien, dice el autor, que el crecimiento de sistemas y redes multiplica las posibilidades de contactos y comunicaciones, no provoca *per se* el ensancha-

1 Martín-Barbero, Jesús: “Notas sobre el tejido comunicativo de la democracia”, *Telos*, 27: pp. 13-25, Madrid, 1991.

2 Habermas, Jürgen: *La inclusión del Otro*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 98.

miento de un mundo compartido intersubjetivamente, ni el encadenamiento discursivo de puntos de vista relevantes, temas y contribuciones a partir de los cuales se forman los espacios públicos políticos. “La conciencia de sujetos que hacen planes, que se comunican entre sí y actúan parece que simultáneamente se ha ampliado y fragmentado”.

Así como en el campo de la teoría política se hace urgente una labor de recreación del conocimiento, también es imperativo crear un nuevo fundamento epistemológico que ilustre el contradictorio espectro en el cual se mueve hoy el fenómeno de la comunicación en una sociedad globalizada.

La conexión de los Estados-nación con las normas de las redes planetarias es el preludio de un cambio profundo del modelo económico y social, es decir de las formas de organización del conjunto de las relaciones sociales en cada sociedad. Para definir ese nuevo momento de la historia de la integración mundial ha aparecido la noción de globalización. La ambición de esta palabra es cubrir el proceso de unificación del campo económico, dar cuenta de la situación general del planeta y de su porvenir. No se puede negar que el término globalización recubre una serie de realidades nuevas llamadas a cambiar profundamente los modos de vida, pero al mismo tiempo remite a una ideología. “Forma parte de esos términos tramposos que se han naturalizado con las lógicas mercantiles”³.

Beck⁴ nos habla de una globalidad irrevisible, lo que implica dos cosas básicas: por un lado, un conjunto de relaciones de poder, social y políticamente organizadas de manera no nacional-estatal y, por el otro, la experiencia de vivir y actuar por encima y más allá de las fronteras. La sociedad mundial no significa una sociedad de economía mundial, sino una sociedad no estatal, es decir un conglomerado social para el cual las garantías de orden territorial-estatal y las reglas de política públicamente legitimada, pierden su carácter obligatorio. En el campo de acción *de la sociedad mundial estamos asistiendo a una politización mediante la despolitización de los Estados*.

Castells⁵ señala también que lo que resulta crucial en una sociedad informacional /global es la compleja interacción entre las instituciones políticas con bases históricas y los agentes económicos cada vez más globalizados. En su definición de los contornos de la economía global, afirma que no abarca todos los procesos económicos del planeta, no incluye todos los territorios, ni a todas las personas en sus trabajos, pero afecta de forma directa o indirecta la subsistencia de la humanidad completa.

Ramonet⁶ constata la situación de nueva crisis (ya no en el sentido económico y social del término), sino una crisis de civilización, de percepción del rumbo del mundo. Las dificultades con las que tropezamos –puntualiza el autor– tienen su origen en fenómenos a escala planetaria que han transformado la arquitectura intelectual y cultural en la que nos desenvolvemos. Es una crisis de inteligibilidad, y esta crisis se basa en el hecho de que un

3 Mattelart, Armand: “Utopía y realidades del vínculo global. Para una crítica del tecnoglobalismo”, *Diálogos de la comunicación*, 50: pp. 9-25, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social.-Fundación Konrad Adenauer, Lima, 1997.

4 Beck, Ulrich: ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 146-147.

5 Castells, Manuel: *La Era de la Información. Economía Sociedad y Cultura*. Vol. 1, Alianza, Madrid, 1998, pp. 128-129.

6 Ramonet, Ignacio: *La Tiranía de la Comunicación*. Ed. Debate, Madrid, 1998, pp. 60, 63.

cierto número de paradigmas han cambiado. Un edificio que se sostenía en los dos paradigmas que erigieron el Estado moderno (el progreso y el modelo mecánico) han desaparecido hoy, y han sido reemplazados: el primero por la comunicación, y el segundo, por el mercado.

Es en este contexto que podemos ubicar hoy los nuevos signos, los anclajes, y una densidad aparente o cierta del fenómeno comunicativo y sus entrecruzamientos con dos caras de la política: una referida al vacío cultural de la política, a la crisis de valores, a la clausura del sentido y a la pérdida de referentes concretos de la política y la otra, que alienta y oxigena una nueva visión de la política.

Diríamos con Ulrich Beck⁷ que hay que abandonar el barco de la política del *statu quo*; en todo caso, abrirlo, ampliarlo, repensarlo y recomponerlo y exactamente a esto apunta la invención de lo político. Esto significa política creativa, autocreativa, que propone y forja nuevos contenidos, formas y coaliciones. Pero no se agota en ello, sino que practica y lucha por espacios, formas y foros, estructuras y estilos, dentro y fuera del sistema político.

Considerando el excesivo espacio que ocupan hoy los medios de comunicación en detrimento de otros procesos de mediación, cabe introducir aquí una reflexión que hace Bretón⁸ sobre las condiciones que deberían darse para que la palabra política pueda encontrarse con su público: “reducir la mediación a la mediatización es quebrar el hilo argumentativo propio de lo político para sustituirlo por el comentario mediático”.

A la escasez de mediación se responde hoy con un exceso de mediatización. Es necesario crear las condiciones para que se puedan recomponer los procesos de mediación ajena a los medios; o reestablecer la competencia entre los medios y otras vías de comunicación de la palabra política, con lo cual la democracia ganaría. La presencia fuerte y por ello creíble de la palabra política, depende de la argumentación. No aquella concebida como dispositivo manipulador destinado a seducir, sino de manera mucho más democrática, convincente y apropiada, capaz de llegar a aquellos mismos para quienes esa palabra tiene valor. Esto sólo puede ser posible si se pone fin a una asimilación automática entre medios y democracia⁹.

Se asocia con toda razón la crisis de representación política con el alcance y la influencia que ha tomado hoy la “comunicación política”. El riesgo es evidente: “el desarrollo de una política de masas en la cual los que ostentan el poder o, en mayor medida, los medios de comunicación, tendrían capacidad de imponer ideas, sobre todo candidatos, así como se publicita cualquier producto de gran consumo”. Si la comunicación política crece en importancia es porque la política no impone ya principio alguno de integración o de unificación al conjunto de las experiencias sociales¹⁰.

7 Beck, Ulrich: *La Invención de lo Político*. FCE, Buenos Aires, 1999, pp. 181-182.

8 Bretón, Philippe: “Medios, mediación y democracia”, en Gilles Gauthier, André Gosselin y Jean Mouchon (Comps.), *Comunicación y Política*. pp. 356-371, Gedisa Barcelona, 1998.

9 Bretón, Philippe: “Medios, mediación y democracia”, *Op. cit.*, p. 370-371.

10 Touraine, Alain: “Comunicación Política y crisis de la representatividad” en Jean-Marc Ferry y Dominique Wolton (Org.), *El nuevo espacio público*, pp. 47-56, Gedisa, Barcelona, 1995.

La presencia en los medios se ha convertido en una estrategia fundamental para el poder¹¹. La política democrática ya no puede prescindir de una gestión de medios. Cualquier gestión organizacional, técnica y temática es incompleta sin un adecuado *management* de medios¹².

Como ejemplo, describe Mattelart¹³, los riesgos en el proceso de transición hacia el modelo de gestión global. Esto ha llevado a que la función “comunicación” sea considerada un instrumento de la gestión estratégica. Se transforma al sujeto empresa en un protagonista político directamente implicado en la gestión de asuntos públicos. Este modelo de gestión de comunicación y de construcción de la imagen corporativa se ha impuesto en la sociedad como único modo de comunicar. Así la comunicación se constituye en una excelente tecnología de la gestión social. Basta con señalar la extensión del modelo de comunicación de gestión hacia las instituciones estatales, las colectividades territoriales y las asociaciones humanas. Se ha redefinido la relación con los ciudadanos y la sociedad civil recurriendo al imaginario del *marketing*.

Ramonet¹⁴ también afirma que a partir de la revolución económica y tecnológica, la esfera de la comunicación tiende a absorber la información y la cultura. La información ya no tiene más valor en sí misma en relación con la verdad o en relación con su eficacia cívica. La información es una mercancía, y como tal está sometida a las leyes del mercado, de la oferta y la demanda, y no a otras reglas como podrían ser las derivadas de criterios cívicos y éticos.

No hace falta conciencia política para saber que tras los famosos cubos de basura de la historia, ahora nos enfrentamos a los cubos de basura de la información. Ahora bien, puede que la información sea un mito, pero lo cierto es que nos han atiborrado con este mito de recambio, sustituto moderno de todos los demás valores¹⁵.

Con este modelo difusionista de comunicación persuasiva se asocia también el poder movilizador y el potencial político de los medios de comunicación. Ramonet¹⁶ advierte que la subordinación de la democracia a los otros juegos de poder (principalmente el poder económico), no se ha debilitado sino que se ha fortalecido con la nueva fenomenología mediática. Esto ocurre no sólo porque la política se hace principalmente en los medios de comunicación, sino porque los dueños de éstos contribuyen a relativizar el diálogo democrático. El diálogo entre poder político y poder económico se complementan hoy con un nuevo perso-

11 El punto clave según el análisis de Castells (1997) es que los medios electrónicos (no sólo la televisión y la radio, sino los periódicos e Internet) se han convertido en el espacio privilegiado de la política. No es que toda la política pueda reducirse a imágenes, sonidos y manipulación simbólica, pero sin ellos no hay posibilidad de obtener o ejercer el poder.

12 Sarcinelli, Ulrich: “De la democracia parlamentaria y representativa a la democracia de los medios”, *Contribuciones* 2: pp. 7-23, Konrad-Adenauer, CIEDLA, Buenos Aires, 1997.

13 Mattelart, Armand: *La Mundialización de la Comunicación*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 85-86.

14 Ramonet, Ignacio: *Op. cit.*, pp. 48-49.

15 Baudrillard, Jean: *Pantalla Total*, Anagrama, 1997, p. 218.

16 Ramonet, Ignacio: “Medios de Comunicación y Libertad de Expresión”, *Diario La Verdad*, 04-11-2001, Suplemento cultural *Signos en Rotación*, tomado de Le Monde Diplomatique.

naje: el poder mediático. Al carácter corporativo de éste conviene que la democracia siga siendo manipulada desde arriba.

Considerando este contexto, examinemos el alcance de los aportes del discurso de autores latinoamericanos que han identificado *la relación de intermediación* entre: comunicación, política, ciudadanía y democracia.

Se ha logrado un balance del trabajo teórico realizado por investigadores latinoamericanos que coinciden en una misma lectura sobre la pérdida de referentes históricos de la política. Los autores señalan la devaluación del discurso político y el proceso de deterioro de las instituciones políticas, la ausencia de los espacios públicos para el enfrentamiento, la deliberación y la toma de decisiones, y la aceptación general del uso de la política como estrategia del espectáculo publicitario y símbolo sustentador de una democracia virtual (Ramos Jiménez¹⁷; Novaro¹⁸; Roncagliolo¹⁹). Otros autores han develado el singular peso político que tiene la televisión en América Latina; los vínculos estratégicos que se establecen entre el poder económico, el poder político y el poder mediático, y el claro modelamiento del discurso político que se impone a través de la subcultura mediática (Pascuali²⁰; Bisbal²¹; Goycoolea Prado²²).

Jesús Martín-Barbero es uno de los teóricos del pensamiento crítico latinoamericano, que ha logrado profundizar en su discurso la doble vertiente simbólica de la comunicación frente a la política y a la democracia.

Si hay una dimensión que ha acompañado la progresiva invención de la democracia desde su figura griega hasta su puesta en escena contemporánea es la de la comunicación. La posibilidad de contrastar puntos de vista diferentes, el acceso a información de calidad, la publicidad de los eventos ciudadanos frente a toda forma de secretismo, la participación más completa posible en los procedimientos de decisión colectivos así como en su flexibilidad y revocabilidad son todas condiciones de la democracia²³.

El autor denuncia una *contemporaneidad* que confunde los tiempos y los aplasta²⁴. El “culto al presente” es alimentado en su conjunto por los medios y en especial por la tele-

17 Ramos Jiménez, Alfredo: “Cultura Democrática y forma partidista de hacer política”, *Relea* 3: pp. 45-59, CIPOST, Caracas, 1997.

18 Novaro, Marcos: “Los populismos latinoamericanos transfigurados”, *Nueva Sociedad* 144: pp. 90-103, Caracas, 1996.

19 Roncagliolo, Rafael: “De las políticas de Comunicación a la incomunicación de la política”, *Nueva Sociedad* 140: pp. 102-111, Caracas, 1995.

20 Pascuali, Antonio: “Reinventar los Servicios Públicos”, *Nueva Sociedad* 140: pp. 70-89, Caracas, 1995.

21 Bisbal, Marcelino: “Política y Democracia en tiempos del espectáculo massmediático” en Seminario *Medios de Comunicación y Democracia*, UCAB - Fundación Konrad Adenauer, Caracas, 1995, pp. 8-10.

22 Goycoolea Prado, Roberto: “Democracia en la Sociedad Telemática”, *Urna*: pp. 25-30, México, 1998.

23 Martín-Barbero, Jesús y Rey, Germán: *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 64.

24 “El tiempo técnico no es jamás el tiempo económico y social. Históricamente hablando, no existe un tiempo que vaya de la tecnología a la sociedad”. Ver: Dominique, Wolton: *Internet ¿Y después? Una teoría crítica de los medios de comunicación*, Gedisa, Barcelona, 2000.

visión. Una tarea clave de los medios es *fabricar un presente*: “concebido bajo la forma de golpes sucesivos sin relación histórica entre ellos. Un presente autista, que cree poder bastarse a sí mismo”²⁵.

Barbero²⁶ reconoce más que una enfermedad de la política, *la massmediación televisiva* indica la crisis de la representación y las transformaciones que atraviesa la *identidad de los medios*. Y todo a consecuencia del estallido que vive el espacio audiovisual en sus oficios y alianzas, en sus estructuras de propiedad y gestión. Y más allá porque la televisión se ha convertido en un espacio de mediación de la sensibilidad y teatralidad de la política, a la vez espacio de simulación y de reconocimiento social. Explica el reto que significa reducir la fascinación de las mayorías con la televisión, principalmente en nuestros países, donde la ausencia de espacios de expresión política (cultura, escuela, fábrica) promueve la escena de los medios y especialmente de la televisión, pues es en ella donde se *produce* el espectáculo del poder y el simulacro de la democracia.

“La capacidad de mediación proviene menos del desarrollo tecnológico del medio, o de la modernización de sus formatos, que de lo que de él espera la gente, y de lo que pide”. La televisión se ha convertido en actor decisivo de los *cambios políticos*, en protagonista de las nuevas maneras de hacer política, a la vez que es en ella donde el permanente simulacro de los sondeos suplanta la participación ciudadana, y donde el espectáculo en su aparente visión de la realidad logra disolver el debate político²⁷.

Aquí comienza a revelarse la otra dimensión de la práctica comunicativa *como nueva racionalidad constitutiva que crea los espacios públicos para el ejercicio de una nueva ciudadanía política y civil*, tal y como se ha definido en las premisas centrales de esta investigación.

Si ubicamos la comunicación en esta dimensión, es posible coincidir con la tesis de Martín-Barbero cuando afirma que, “la comunicación permite la visibilidad cuando abre el espacio de la deliberación pública, resalta el perfil y los puntos de vista de los diversos actores, expone los temas en controversia y sus diferentes interpretaciones y aumenta la cantidad y sobre todo la calidad de las formas de acceso al debate social”. La realidad es otra si se admite que al ser interesada la comunicación, posee distorsiones, campos restringidos de expresión, temas que aún quedan intencionalmente ocultos.

El punto de encuentro entre la comunicación y la democracia en el discurso de Barbero se expresa, en la imagen democrática de la plaza, asociada a la igualdad de derechos y de recursos políticos, entre ellos la oportunidad de comunicar y de ser escuchados. También a la construcción de consensos en medio de la conflictividad y el disenso²⁸.

El trabajo teórico de Norbert Lechner es ilustrativo del trecho que es necesario recorrer para mostrar las muchas piezas del viejo engranaje democrático que hoy lucen oxidadas, unas no caben y otras no se han inventado.

25 Martín-Barbero, Jesús: “Globalización comunicacional y descentramiento cultural”, *Diálogos de la comunicación* 50: pp. 27-41, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social - Fundación Konrad Adenauer, Lima, 1997.

26 Martín-Barbero, J. y Rey, Germán, *Op. cit.*, pp. 11, 16.

27 *Ibid.*, p. 29.

28 *Ibid.*, p.71.

“*Para construir la democracia hay que imaginarla*”: y la imaginamos proyectando hacia un horizonte utópico una imagen de plenitud —el consenso— por referencia a la cual las relaciones humanas son concebidas como un reconocimiento recíproco²⁹. El autor reconoce que la invocación de estrategias de consenso sería inconcebible sin un concepto límite de consenso.

Se requiere un referente trascendental que nombre lo imposible para poder concebir lo posible: delimitar e interpretar el universo de lo real y discernir los objetivos deseados. Sólo por intermedio de premisas como la “soberanía popular” y la “voluntad general” tiene sentido plantearse la disposición de los hombres sobre la organización de su convivencia y la elaboración colectiva de sus fines sociales. Porque el consenso absoluto es imposible, el disenso es posible, pero a la vez limitado al reconocimiento recíproco. En América Latina no podremos construir un orden alternativo sino sabemos, simultáneamente, fundamentarlo. No existe necesidad histórica o razón teórica que obligue a construir un orden democrático. Si la utopía del consenso tuviera fuerza social, ella no es una garantía que asegure la estabilidad de la democracia. Esta dependerá de las relaciones de reciprocidad que desarrollen los hombres³⁰.

Precisamente, la ausencia de estas relaciones de reciprocidad, de entendimiento mínimo sobre cuál es la realidad democrática que imaginamos y que queremos construir es lo que nos empuja hoy al caos, a fachadas democráticas que albergan ambiciones desmedidas de grupos enquistados en el poder, que no asumen otra estrategia más que la garantía de su propia supervivencia como clase depredadora. Por ello, este escenario creado por la llamada globalización financiera, sustentada en la instantaneidad y masificación de la información, rompe cualquier esquema de presencia y convivencia real, ambiente ideal para escapar del nexo que implique participación directa, comunicación y acción política.

Aquella esperanza abrigada en el discurso de Lechner a mediados de los 80 se difumina. “La globalización de las comunicaciones no sólo logra borrar las fronteras entre espacio público y espacio privado, sino que desterritorializa el universo simbólico y pone en entredicho los sentimientos de pertenencia y arraigo”. No hay otro tiempo más que el tiempo presente. La misma política se circunscribe a lo inmediato, sin lograr elaborar horizontes de futuro compartido. Se agrieta el piso de evidencias sobre el cual se levanta la comunicación cotidiana y el debate político. El autor reconoce hoy los obstáculos a los que se enfrentan los actores políticos en la elaboración de consensos y en la construcción de vínculos recíprocos mediante los cuales enfrentar los avatares del futuro³¹.

García Canclini³² señala como uno de los hechos significativos de los años ochenta y noventa, el desvanecimiento de los espacios políticos de negociación. Las luchas políticas han adquirido un carácter abstracto, por la incapacidad de las cúpulas burocráticas de asumir la densidad sociocultural de la vida cotidiana, lo que se agrava por la intervención de las

29 Lechner, Norbert: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

30 *Ibid.*, pp. 173-177.

31 Lechner, Norbert: “La Política no es lo que fue” *Nueva Sociedad* 144: pp. 104-113, Caracas, 1996.

32 García Canclini, Néstor: *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995, pp. 196-197.

industrias comunicacionales *que sustituyen las interacciones directas por la mediatización electrónica*. Los espacios públicos que anteriormente promovían los enfrentamientos físicos entre la sociedad civil y los poderes gubernamentales, hoy se han erosionado. La conflictualidad social y la gestión de sus transacciones se desplazan a lugares herméticos, a fuerzas que los ciudadanos no pueden enfrentar.

El análisis de García Canclini, no queda en la mera descripción del ejercicio de la política como simulacro, que impide cualquier confrontación de posiciones. Para él la videopolítica no es la única cultura, también puede ser reconocida la persistencia de reflexiones críticas y movimientos sociales de oposición, que mantienen abiertas las preguntas por el reconocimiento entre los hombres y por el conflicto entre los grupos. Revela el conflicto entre dos tendencias culturales: la de la negociación razonada y crítica, y la del simulacro. Ahora bien la manera como “se ha de negociar el compromiso entre ambas tendencias será decisivo para que en la sociedad futura predomine *o la participación democrática o la mediatización autoritaria*”³³.

Lanz³⁴ confirma la tesis anterior, *la devaluación del discurso político corre pareja con la entronización de la cultura más-mediática*. Ya no se trata del simple impacto de los medios masivos de información sobre el comportamiento político, sino de la producción misma de la realidad desde esta subcultura.

Se identifica cómo el gran vacío de la política como proyecto y como ideología se recubre hoy por la expansión mediática, que no es sólo equipamiento tecnológico, sino también discursividad. La comunicación produce dos dimensiones muy útiles hoy para enriquecer la discusión: a) *una comprensible sospecha de degradación que sería inherente a lo massmediático*; b) *una prefiguración entusiasta del proceso, enfatizando sus positividades*³⁵. Respecto a ésta última dimensión, su reconocimiento, la posibilidad de recrearse con este nuevo sentido del papel de lo comunicacional está sujeto a construir una nueva noción del espacio público. Hoy lo público es público porque se funda comunicacionalmente. “Los nuevos espacios de libertad no pre-existen al pensamiento y a la experiencia. Ellos se imaginan en los desafíos cotidianos frente al poder. La novedad de hoy tal vez sea que esos espacios de libertad deberán ser transitados comunicacionalmente”³⁶.

Mattelart³⁷ coincide con Ramonet³⁸ cuando afirma que el paradigma de la comunicación sustituye al del progreso y cambio social. Siendo la comunicación originariamente uno de los principales agentes de civilización / progreso se convierte hoy en una figura metafórica. Es patente en el discurso de Mattelart (como en el resto de los autores ya reseñados) una doble lectura del fenómeno comunicativo:

33 *Ibid.* p. 199.

34 Lanz, Rigoberto: *La Deriva Posmoderna del sujeto. Para una Semiótica del Poder*, CDCH/UCV, Caracas, 1998, p. 111.

35 Lanz, Rigoberto: “Pensar la ciudadanía después del fin de la política”, *Relea* 11: pp. 123-138, CIPOST, Caracas, 2000.

36 *Ibid.*, p. 129.

37 Mattelart, Armand: *La Invención de la Comunicación*, Bosch, Barcelona, 1995.

38 Ramonet, Ignacio, *Op. cit.*

(....) las máquinas tecnológicas de información y comunicación (desde la informática y la robótica, pasando por los medios), operan en lo más profundo de la subjetividad humana, no sólo en el seno de sus memorias, de su inteligencia, sino también de su sensibilidad, de sus afectos y de sus fantasmas inconscientes. Esta evolución de la máquina no puede juzgarse ni positiva ni negativamente; todo depende de lo que será su engarce con los condicionamientos colectivos de enunciación. Lo mejor es la creación, la invención de nuevos universos de referencia; lo peor es la massmediatización embrutecedora a la que hoy están condenados miles de millones de individuos³⁹.

Son evidentes los efectos de la “aldea global”, que así como logra ennoblecer las desigualdades, tiene un peso decisivo en la actitud de conformismo y amnesia compartida⁴⁰.

Por ello es crucial abrigar fuertemente la esperanza de imaginar de nuevo la comunicación, *de re-insuflarle un poco de historia*, en palabras de Mattelart.

Uno de los peligros a los que se enfrenta la comunicación, es el del vaciado de su especificidad histórica por una concepción radicalmente instrumental, como aquella que espera que las transformaciones sociales y culturales serán el efecto de la implantación de innovaciones tecnológicas. Así como la cultura debe ser vista como un proceso de renovación en lo político, pensar los procesos de la comunicación desde la cultura, significa dejar de pensarlos desde las disciplinas y desde los medios. Significa también romper con la seguridad que proporciona la reducción de la problemática de la comunicación a la de las tecnologías⁴¹.

Wolton⁴² describe cuál debería ser hoy la propuesta de una teoría de la comunicación: “*consiste en no reducir la comunicación hasta una explotación tecnológica*, ni tampoco en suponer que la innovación tecnológica, siempre más rápida que la innovación cultural o social, modificará al final la situación general de la sociedad”.

La comprensión de la esencia cultural de la comunicación, permite definir su carácter de proceso productor de significaciones, y no de simple circulación de información; proceso en el cual el receptor no es un mero decodificador del mensaje dirigido por el emisor, sino también un productor de sentidos.

El desarrollo de la política simbólica y de movilización en torno a causas no políticas es una tendencia que puede darse en el proceso de reconstrucción de la democracia. Los ciudadanos podrían formar, y están formando sus propias constelaciones políticas e ideológicas, evitando las estructuras políticas establecidas y creando un ámbito político adaptable. Estas movilizaciones se encuentran entre los movimientos sociales y las acciones polí-

39 Mattelart, Armand, *Op. cit.*, pp. 364-365.

40 “El sentimiento de que el mundo, tal como lo presenta la televisión, resulta inaprensible para el común de los mortales, se une a la impresión de que el juego político es un asunto de profesionales para impulsar, sobre todo entre la gente menos politizada, un desapego fatalista, favorable al orden establecido”. Ver: Bourdieu, Pierre: *Sobre la Televisión*, Anagrama, Barcelona, 1997.

41 Martín-Barbero, Jesús: *De los medios a las mediaciones. Comunicación Cultura y Hegemonía*, Gustavo Gili, México, 1987, p. 227.

42 Wolton, Dominique: *Internet ¿y después? Una teoría crítica de los nuevos medios de comunicación*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 19.

ticas dirigidas a los ciudadanos para que presionen a las instituciones públicas y privadas. Estas formas de movilización política⁴³ se definen como no partidistas, orientadas aun tema específico y relegitiman la preocupación por los asuntos públicos en las mentes y vidas de la gente. Introducen nuevos procesos políticos y nuevos temas políticos, contribuyendo a la crisis de la democracia liberal clásica⁴⁴.

El examen de las ideas precedentes apoya el núcleo central del objetivo teórico que nos lleva a vincular estratégicamente *la comunicación, la política y la democracia*. El interés que mueve este discurso se asienta en una posible transformación radical de este entorno negador de la libertad de ser, de pensar y de expresar y para, rescatar y crear espacios públicos⁴⁵. Estaríamos hablando no sólo de un replanteamiento del concepto de ciudadanía (que pasa por crear otras formas de gestión política) sino de pensar, revisar y proponer nuevos términos, ordenes, valores, lenguajes y sentidos de esa realidad que llamamos “democracia”.

Hasta ahora se ha aceptado que la ciudadanía cubre, además de la identidad y un sentido de pertenencia, el respeto al pleno ejercicio no sólo de los derechos civiles y políticos proclamados por el liberalismo (derecho a la vida, a pensar y expresarse libremente, a reunirse) sino los derechos de la segunda generación (económicos, sociales y culturales) y de la tercera generación (derecho a vivir en un ambiente sano y en una sociedad en paz). Cada una de las generaciones de derechos mencionados viene orientado por un valor guía, la primera tiene como valor guía la libertad, la segunda la igualdad, la tercera la solidaridad⁴⁶. “El pleno reconocimiento público como ciudadanos iguales requiere de dos formas de respeto: 1) el respeto a la identidad intransferible de cada individuo, con independencia del sexo, raza o pertenencia étnica; 2) el respeto a aquellas formas de acción, prácticas y concepciones del mundo que son objetos de un alto aprecio por grupos en desventaja”⁴⁷.

Ahora preguntamos ¿qué democracia de hoy es capaz de garantizar estas legítimas aspiraciones ciudadanas? ¿Qué diríamos frente a esta reflexión?: “si el sujeto atribuido a la democracia no es sino un muñeco de deseos implantados en él a través del binomio poder/conocimiento, ¿cómo podemos buscar el nuevo sujeto de la democracia del siglo XXI?”⁴⁸.

Este sujeto sobrevive, lo podemos encontrar, tiene figura porque ha demostrado ser capaz de impulsar formas de resistencia frente a las manipulaciones del poder. Por lo tanto, también es capaz de intervenir espacios sociales y culturales que han sido utilizados para reprimir acciones libertarias, puede además, crear las condiciones para el diálogo comunicativo y frenar los efectos perversos de la racionalidad dominante sobre su ser y su pensar.

43 Greenpeace puede considerarse un buen ejemplo.

44 Castells, Manuel, *Op. cit.*, pp. 390-391.

45 El espacio público penetra la esfera privada y sustituye las estructuras tradicionales de socialización por sus instrumentos de comunicación. El espacio público se perpetúa y se amplía aún cuando haya disminuido su función de gestar el debate y los intercambios de opinión y el uso de prácticas argumentativas. Por lo tanto, el espacio público no se limita a su componente estrictamente político. Ver: Miège Bernard: “El espacio público: más allá de la esfera política”, en Gilles Gauthier, André Gosselin y Jean Mouchon (Comps.), *Comunicación y Política*, pp. 44-59, Gedisa, Barcelona, 1998.

46 Cortina, Adela: *Los ciudadanos como protagonistas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999.

47 Habermas, Jürgen, *Op. cit.*, p. 192.

48 Roiz, Javier: *La Democracia Vigilante*, Colección Cátedra Estudios Avanzados 3, CIPOST, Caracas, 1998, p. 37.



El cuidado de sí en la lectura, a propósito de *Todos los Nombres* de José Saramago*

Care of the Self in Reading, as Related to
Todos los Nombres by José Saramago

Gladys MADRID

Universidad Simón Rodríguez y Universidad Central de Venezuela.

RESUMEN

Podemos decir, que en este escrito se trata de mirar la lectura, en tanto y en cuanto ella supone, de alguna manera, ganar un horizonte, como mirada de sí mismo y desde sí mismo, en torno a una situación otra, acerca de un asunto otro. Este horizonte surge, por así decirlo, de la tensión entre el texto de ficción y el lector llevada a su máximo desarrollo en la dinámica de la alteridad. Por lo que esta tensión, también se presenta justamente por el intento de aplicación del texto a la situación que vive el lector, porque un texto es comprendido, cuando es comprendido, siempre en cada caso de manera distinta. Asimismo, dicha tensión tiene que ver con “la identidad del asunto compartido y (...) la situación cambiante en la que se trata de entenderlo”. El presente trabajo trata justamente de algunas notas, esas notas que se van haciendo en los espacios en blanco de las páginas de *Todos los Nombres* de José Saramago como relato de ficción, y desde la palabra no dicha en lo leído, pero que la acción de leer hace resonar en uno.

Palabras clave: Lectura, cuidado de sí, relato, *Todos los Nombres* de José Saramago.

ABSTRACT

This paper attempts to look at reading and all that this implies, to somehow find a viewpoint, such as a look at oneself and through the eyes of oneself, regarding one situation or another, one matter or another. This view arises from tension between the text of fiction and the reader, carried to his or her maximum development in the dynamic of otherness. This tension is also present due to the attempt to apply the text to the situation the reader experiences, because a text is understood, when it is understood, always in a different way in each case. The tension also has to do with “the identity of the shared matter and (...) the changing situation in which one is trying to understand it”. This work comes from some notes made in the empty spaces on pages of *Todos los Nombres* (*All the Names*) by José Saramago, seen as a fictitious story, and from words not expressed in the reading, which the act of reading causes to resonate in the reader.

Key words: Reading, care of self, narrative, *Todos los Nombres* by José Saramago.

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación n° 07.12.4778.2000 del CDCH de la Universidad Central de Venezuela.

Encima del marco de la puerta hay una chapa metálica larga y estrecha, revestida de esmalte. Sobre un fondo blanco, las letras negras dicen Conservaduría General del Registro Civil. El esmalte está agrietado y desportillado en algunos puntos. La puerta es antigua, la última capa de pintura marrón está descascarillada, las venas de la madera, a la vista, recuerdan una piel estriada. Hay cinco ventanas en la fachada. Apenas se cruza el umbral, se siente el olor del papel viejo¹.

Así comienza *Todos los Nombres*, la novela de uno de los maestros de la Literatura de nuestro tiempo, José Saramago, premio Nóbel de Literatura 1998. El presente trabajo trata justamente de algunas notas iniciales, esas notas que se van haciendo en los espacios en blanco de la página de la novela o del relato de ficción y desde la palabra no dicha en lo leído, pero que la acción de leer hace resonar en uno.

Quisiera en estas líneas que tenemos para compartir, contarles acerca de mis propias impresiones y algunas reflexiones con respecto a la lectura de la misma, todas ellas alrededor de la idea de la lectura como una *experiencia* vital, es decir, como lo que nos mueve o transforma² de Larrosa, la noción de acción de Arendt, la concepción del *cuidado de sí*, a la cual pudiéramos agregar la del *cuidado del otro*, que tomamos de Foucault³ y también alrededor del planteamiento de Gadamer⁴ cuando señala que *el comprender es auto-comprendernos*.

1. EL CUIDADO DE SÍ COMO CUIDADO DE SÍ MISMO Y DEL OTRO

El cultivo o el cuidado de sí, tiene que ver con una inquietud, una permanente atención sobre lo que ocurre en uno y por uno, tiene que ver con el preguntarse, revisarse, a fin de corregirse o de tomarse más en serio. Tiene que ver con el comprenderse a sí mismo, pero yendo más allá.

Se trata de una serie de prácticas que apuntan hacia la vigilancia (¿podría decirse control?) y toma de decisiones para enmendar o retomar un camino. Lo cual tiene su grado de dificultad, toda vez que hemos dicho que la vida no tiene un camino preestablecido, entonces ¿cuándo saber si hemos errado el camino o no? Se sabe después, una vez que la acción se ha desplegado y *recogemos* las consecuencias buenas o malas, o quizás, porque hemos aceptado que en el juego de la vida, en ese dar y tomar la palabra de uno y del otro, al-

1 Saramago, J. *Todos los Nombres*. Madrid: Santillana, p. 11.

2 Concretamente nos referimos a la concepción de la lectura como experiencia de formación de Jorge Larrosa en: Larrosa, J. *La Experiencia de la Lectura. Estudios sobre Literatura y Formación*. Barcelona: Laertes, 1998.

3 Foucault, M. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI, 1998.

4 Gadamer, H.G. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1998, p. 129.

gunos juegos de relación mueren y otros comienzan, sin saberse exactamente el por qué, es decir, se introduce el azar en el devenir.

A través del *cuidado de sí*, se comienza con un nuevo patrón de estudio de las relaciones entre los individuos y los juegos de verdad, una manera que no aparece signada por las prácticas coercitivas, sino por una práctica de auto-transformación del sujeto. Es decir, el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual se pretende acceder a cierto modo de ser, a través de la transformación.

Se trata de rescatar el papel activo que juega el individuo en la conformación de sí mismo, antes que dejarle ese trabajo a las diferentes instituciones que a lo largo de la historia han establecido una serie de dispositivos de subjetivación, que se traducen en los distintos discursos a partir de los cuales nos re-conocemos y nos relacionamos. Por ejemplo, ¿quién ha determinado la *salud mental* sino el discurso venido de la psicología?

Lo peligroso de estos discursos reside en su capacidad de alineación del pensamiento haciendo uso del principio de autoridad. Por lo tanto, no ha de ponerse en duda el discurso, sino la persona. Por el contrario, la práctica del *cuidado de sí* reivindica el papel del individuo sobre su propia formación, convirtiéndolo en agente-paciente de su pequeña historia.

En un primer plano, más íntimo, el *cuidado de sí* se asemeja a un movimiento de *apertura* contrario al de *clausura*⁵. A través de la clausura se intenta salvaguardar al sujeto de la angustia que provoca la pérdida de las certidumbres imaginarias que conducen a dotar de significado al mundo. El sujeto busca re-afirmarse, en una sobrevaloración que pudiera conducir a una distorsión de la realidad. Cuando la realidad muestra una cosa contraria a lo que estamos dispuesto a aceptar, entonces deformamos la realidad o a nosotros mismos, en un intento de que pueda sobrevivir la *ilusión* de lo que somos. Hasta cierto punto, se trata de una defensa común de nuestra psique, la cual funciona con cierta eficacia. El problema reside en cuando, por una incapacidad transitoria o permanente del individuo, se es incapaz de justipreciar la información recibida y se construye una interpretación a todas luces errónea. Al no poder enfrentarse al diálogo con lo otro o el otro, el sujeto recurre al conocimiento previo sobre sí mismo, que como se ha dicho pudiera estar sobreestimado, en un intento de resolver el problema de una forma *económica, libre de riesgo*, del riesgo de poder convertirse en otro, siendo el mismo.

El movimiento de *apertura al mundo*, por el contrario, habla de una subjetividad fortalecida, que al igual que el bambú, es capaz de moverse con el viento, sin ser destruida en ese baile. Del diálogo con uno mismo se debe aprender a ser humilde, al escuchar nuestra fragilidad, y la incertidumbre con que se mueven nuestros pies, experimentándose el esturpe de una vida que no responde a un proyecto dado sino que se construye en el devenir. La fortaleza no está fuera sino que se construye en la experiencia plena y poco estereotipada de la vida. En el diálogo con el otro, también se aprende a exponer lo que se es, a ponerse en

5 Castoriadis señala cómo el hombre en su necesidad de darle sentido al mundo mantiene un conflicto entre dos movimientos contrarios. Por un lado, habla de la *clausura identitaria*, donde el sujeto está encerrado en una identidad más o menos fija, que lo lleva a reproducir sus comportamientos, a desarrollar defensas frente a los otros, cuidando de que no hieran el narcisismo indispensable para su supervivencia. El otro movimiento sería el de la *apertura al mundo*, el cual entiende como el quiebre de esa compulsión de repetición, a partir del cual podría aflorar la apertura del sistema, en el sentido de generar nuevas representaciones simbólicas. Castoriadis, C. "Lógica, imaginación, reflexión". En: Roger Dorey y otros, *El inconsciente y la ciencia*, Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

duda, y este movimiento ocasiona un dolor manejable sólo cuando se logra comprender que tal actitud deja el remanente del crecimiento personal.

La práctica del cuidado de sí es muy antigua, se remonta a la cultura griega y romana, en especial la cultura griega, para quienes el conducirse bien, implicaba el cuidar de sí. Para los griegos, el *éthos* era la manera de ser y de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaba visible para los demás. El *éthos*, entonces se reflejaba a través del vestir, del aspecto, de la forma de andar, del ritmo pausado o no con que se respondía a los sucesos, etc. Lo interesante era que para alcanzar este *éthos* o la práctica ética, hacía falta un trabajo de uno sobre sí mismo.

Esta manera de ser implicaba relaciones complejas con los otros a su vez. Por un lado, un hombre libre que se comportara como debía ser, tenía que saber gobernar a su mujer, sus hijos, su casa. De manera que el cuidado de sí hacía capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad, el justo papel de gobernante. Además, el cuidado de sí, implicaba otro tipo de relación con el otro, en la medida en que para cuidar de sí, había que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesitaba de un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos dijera la verdad.

Foucault se refiere al cuidado de sí de la siguiente manera:

El objetivo final de todas las prácticas de uno mismo pertenece también a una ética del dominio(...) Si convertirse a uno mismo es apartarse de las preocupaciones de lo exterior, de las inquietudes de la ambición, del temor ante el porvenir, puede uno entonces volverse hacia su propio pasado, hacer de él la recolecta, desplegarlo a capricho ante los propios ojos y tener con él una relación que nada vendrá a perturbar⁶.

Uno se posee a sí mismo, en la medida en que se hace consciente del *dominio* de esa voluntad que le lleva a revisarse, a *domesticarse*. El *cuidado de sí* es relacionado por Foucault con las *técnicas de sí*. Con ello se refiere a una serie de procedimientos “que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad”⁷. A través de la tarea del cuidado de sí el ser humano tiene la oportunidad de *re-elaborarse*, accediendo a un cierto modo de ser. Se trata de una práctica de la libertad en el sentido de que es cada quien el que puede determinar ese modo de ser.

Llegados a este punto nos preguntamos si este *cuidado de sí* podría llevar al *cuidado del otro*. Notamos que en un principio el cuidado de sí hace referencia al cuidado del otro de una manera indirecta. Es decir, aquel que cuida de sí mismo aprende a no abusar del otro, conociendo como conoce sus deberes y derechos, quien se ocupa de sí mantendrá con los demás la relación debida. Sin embargo, Foucault nos hace saber que “alrededor del cuidado de uno mismo se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura donde se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo. Tocamos aquí uno

6 Foucault, M. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 65.

7 Foucault, M. “Las técnicas de sí”. En: *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 445.

de los puntos más importantes de esta actividad consagrada a uno mismo: constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social.”⁸

El autor hace referencia a una serie de formas más o menos institucionalizadas de organización social que se fueron conformando alrededor de la tarea del cuidado de sí, tales como las comunidades neopitagóricas, algunos grupos epicúreos, o incluso la práctica de los consultantes privados que servían a familias aristocráticas romanas. Las funciones giraban alrededor de las de profesor, guía, consejero, confidente personal, y no eran necesariamente siempre realizadas por personas dotadas natural o profesionalmente de una competencia especial, sino que se extendía a personas con las cuales existía ya una relación de parentesco, por ejemplo, la carta de un hijo solícito dirigiéndose a una madre compungida.

Además, es prudente señalar que el tiempo que se dedicaba al cuidado de uno mismo no estaba vacío, desde un principio estaba lleno de ejercicios físicos, de ejercicios espirituales donde se descubría el alma y se sometía a corrección, y también, se trataba de un tiempo que se dedicaba a la conversación, a la lectura y a la escritura, como fuentes de inspiración, de reflexión y de relación con los demás. En el apartado que sigue exploraremos el papel de la lectura en el cuidado de sí, a partir de mis impresiones como lectora de la novela *Todos los Nombres*.

2. LA LECTURA COMO DISPOSITIVO PARA EL CUIDADO DE SÍ, LA METAMORFOSIS DEL LECTOR

Adentrémonos ahora en el ejercicio de la lectura que estamos haciendo. Se trata de mirar la lectura en tanto y en cuanto ella supone, de alguna manera ganar un horizonte, como mirada de sí mismo y desde sí mismo, en torno a una situación otra, acerca de un asunto otro. Este horizonte surge, por así decirlo, de la tensión entre el texto de ficción y el lector (que soy yo, o que somos todos) llevada a su máximo desarrollo en la dinámica de la alteridad. Gadamer lo señala magistralmente “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto”⁹. Y esa alteridad es la que nos *mueve* o *conmueve* y con ello nos vemos transformados. En esta relación de alteridad con el texto, como relación de *ida* hacia él, para *encontrarnos* con el texto, para *escuchar* lo que tiene a bien decirnos, se da un regreso al *nosotros*, en un movimiento *reflexivo*, para decir algo sobre nosotros mismos y sobre los demás.

Al igual que don José, quien a través del pretexto de la búsqueda de una persona, se consigue a sí mismo; cada vez que leemos, cuando lo hacemos de verdad, escuchando lo que el texto tiene que decirnos, cuando la lectura va de verdad, entonces algo nos pasa, nos transforma, nos auto-comprendemos. Tal y como señala Gadamer “Comprender es siempre en el fondo comprenderse a sí mismo, mas no al modo de una autoposesión previa o ya alcanzada”¹⁰ Una *lectura de verdad* es aquella producto de la actitud que asumimos de *dejarnos conmover*, permitiéndonos tomar posición frente a ella, y de esta manera, al dejar

8 Foucault, M. *Historia de la sexualidad...* Ed. cit., p. 51.

9 Gadamer, H. G. *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme, 1998, p. 335.

10 *Ibid.*, p. 129.

que nos *toque*, no sólo permite el conocimiento del otro o de lo otro sobre lo que nos habla, sino que, lo que es igualmente importante, arroja un cierto conocimiento sobre nosotros mismos.

Cuando comprendemos la historia de don José, no estamos muy lejos de comprender nuestra propia historia, la historia de un *yo* que busca ser *otro*. La historia de un *yo* que se manifiesta en toda su fragilidad, pero también en toda su esperanza de un por-venir. Gadamer señala que “la existencia no consiste en el intento siempre posterior de, adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo. Se trata más bien de un darse, y no sólo a las propias representaciones, sino sobre todo a la no-determinación del futuro”¹¹.

Don José experimenta en carne propia el riesgo del *juego del irse dando*¹², se asombra de su audacia, embarcado como se halla en la aventura de una búsqueda incierta: busca el rostro de una mujer que no conoce pero que presiente, y va haciendo imágenes posibles de esa mujer que llega a amar, en la reconstrucción de su historia particular. Ficción y realidad se unen en su relato, porque la comprensión del otro tiene formato narrativo y en cualquier re-construcción, realidad y ficción se ven mezclados. La reconstrucción de la historia de ese otro ser que aprende a querer, es el motivo de la propia búsqueda de sí.

En la re-construcción de *la mujer desconocida* don José asume la *poiesis* y la *aisthesis*, como momentos de la experiencia estética, es decir, de su propia acción como narrador de una historia que quiere ser contada. La *poiesis* corresponde al momento de la creación de una corporeidad, de un alter-ego, y también corresponde a la construcción/re-construcción de la *misimidad*. La *aisthesis*, por el contrario representa el momento pasivo, de la recepción, donde el otro surge, aparece ante mí. “En la *aisthesis* el otro me arrastra, me conduce a su intimidad, me seduce; ha dejado de ser un extraño para convertirse en cómplice. En la *poiesis* construyo al otro; en la *aisthesis* su rostro estalla, se resiste a mis poderes y se me aparece con toda su fuerza y subjetividad.”¹³

En el acto de buscar a *la mujer desconocida* se despliega la conciencia de la fragilidad de su vida sin sentido, de su soledad, y comienza el disfrute de la posibilidad de un nuevo inicio alrededor de los movimientos de la *poiesis* y la *aisthesis*. Construir en el reconocimiento, reconocer, como re-construcción del otro y de mí. Re-construcción como el despliegue de la novedad, de la sorpresa, del ejercicio de la libertad como de lo no previsto, en otras palabras, el acontecimiento de la *natalidad*. ¿Es que acaso en la re-construcción de una vida, en el juego en el que se embarca nuestro querido Don José, no se juega a *parir*?

Cuando don José *re-construye* la vida de *esa mujer desconocida* va descubriendo poco a poco el sentido de la suya. Nunca antes se había atrevido a tanto, nunca antes se había experimentado tanto a sí mismo como ahora. Así como la *lectura* que hace don José de la vida de *la mujer desconocida*, le permite auto-comprenderse, es innegable el reconocer que también don José se halla enfrascado en el proceso *del cuidado de sí*. La experiencia de

11 Gadamer, H. G. *El Giro Hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1998, p.18.

12 Al igual que la lectura, la vida misma pudiera entenderse como un juego que no acaba en *lo esperado*, ya que la vida consiste en un *ir dándose*, “La misimidad que somos no se posee a sí misma. Cabe afirmar que la misimidad se hace” Gadamer, H.G. *Ibid.*, 1998, p. 129.

13 Mèlich, J. C. *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*. Barcelona: Anthropos, 1997, p. 165.

la lectura de una vida que quiere ser *narrada* y que don José asume como un ejercicio del cuidado de sí y del otro, le permite reconciliarse consigo mismo.

Don José se transforma en otro siendo el mismo, quedando como testigo de ese cambio el Señor Conservador General, el jefe máximo, quien desde lejos sigue con interés el desarrollo de los acontecimientos. Un espectador que también se ve transformado porque hace su propia lectura de estas historias que se entrecruzan, porque al interesarse en don José se abre a lo que esa vida puede decirle del *otro* y de *sí mismo*. De hecho, su condición de *espectador* pasa a la de *actor* en momentos importantes, cuidando de don José, de su cuerpo, de su trabajo (el otro, aquel que es supuestamente secreto) como alguien que presencia una de estas obras modernas, en la que en ocasiones se invita al público a participar.

El Señor Conservador General asume que algo importante está pasando *con* don José, y se las arregla para —en secreto— ayudar a que *ese algo* suceda. No puede evitar el involucrarse ante el acontecimiento de la *natalidad*. Y es que ante sus ojos se ha operado un cambio radical: la metamorfosis de un don José que siendo otro es el mismo, y además, que estrena nuevo papel, el de hacedor de una vida que se encuentra perdida, la de la *mujer desconocida*. El Señor Conservador General, cansado de los papeles que le toca resguardar, encuentra fascinante una nueva lectura, la del texto de una vida común, que como la de don José, también guarda sus sorpresas.

Encuentro que cuando se lee *de veras*, cuando la lectura se aborda desde una perspectiva de formación, es decir, *esperando* que algo pueda *pasarnos*, la lectura pasa a ser un ejercicio del *cuidado de sí*. La lectura como experiencia de formación¹⁴ remite a un ejercicio o práctica para la intensificación de la relación consigo mismo y con el otro, lo mismo que se ha dicho es la intención de las prácticas del cuidado de sí. Tal y como lo interpretamos, la lectura de un texto *como experiencia de formación*, es equivalente a una actitud de *darnos permiso* para que la lectura nos invada, nos toque, nos remueva y ponga en duda lo que somos y sentimos.

Concebir la relación entre el texto y una subjetividad que se apresta a escucharle con la intención *de que algo nos pase*, supone conceptualarla en términos de una experiencia, es decir, como aquello que nos pasa, y al hacer esto consciente, nos transforma o nos forma. Lo de hacerlo consciente es por aquello que en páginas anteriores denominábamos técnicas de sí, y que en este caso, equivalemos a un ejercicio de introspección reflexiva, que lleva al individuo a *darse cuenta* de lo que le acontece. Una experiencia, en este sentido, se refiere entonces a la conciencia de haber vivido una situación subjetiva de transformación, y se dice subjetiva, porque cada experiencia es particular, íntima.

Sin embargo, somos sensibles a las experiencias de los demás, y será por eso que nos fascinan los relatos, nuestras vidas están llenas de otras vidas que conocemos a partir de las narraciones. Gracias a que las experiencias se cuentan, los seres humanos vivimos con la ilusión de experimentar diversos tiempos. Nuestra memoria se resiste a la linealidad, se mueve en espiral, aletea cuando se le permite, juega con nosotros y no se parece en nada al

14 Larrosa propone el ver la lectura como “una actividad que tiene que ver con la subjetividad del lector, no solo con lo que él sabe sino con lo que es. La lectura como algo que nos forma (nos de-forma o nos transforma), como algo que nos constituye o nos pone en cuestión en aquello que somos”. Larrosa, J. *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Barcelona: Laertes, 1996, p. 16.

cajón donde arrojamamos los despojos de viejos objetos. Memoria e imaginación, ficción y relato, confabulados, son en buena parte responsables de muchos de nuestros mejores momentos.

3. TIEMPO HISTÓRICO, ACCIÓN Y RELATO

Comencemos con el ejercicio de ponernos de acuerdo sobre lo que pudiéramos entender como el concepto de una novela:

Una historia de ficción, más o menos extensa, que un narrador le cuenta a un lector, intentando convencerle de su verosimilitud o situándola, al menos, en la duda respecto de su veracidad, con el fin de recrear analógicamente un espacio, un momento y un conflicto de la historia del mundo, de la historia de un personaje determinado o de su propia historia¹⁵.

Una novela es una historia que pretende ser siempre una historia del mundo y del hombre. En el caso de la novela que nos ocupa *Todos los Nombres*, su protagonista, don José, se ve embarcado en la aventura de darle sentido a la anomia de su vida. Don José, un funcionario, un simple escribiente, un hombre común, busca escapar a la rutina del diario vivir y del trabajar sin alcanzar la trascendencia, siendo un ser anónimo, atrapado entre su soledad y la indiferencia de los muchos *otros* que buscan sobrevivir sin comprometerse con el otro, sin que les pase nada, para que nadie los toque, aplicando la economía del mercado a la propia vida: máxima ganancia con el mínimo esfuerzo, sin asumir riesgos, evitando exponerte al rostro del otro que te increpa y que también tiene sus propios temores.

Además del nombre propio de José, don José también tiene apellidos, de los más corrientes, sin extravagancias onomásticas, uno por parte de padre, otro por parte de madre, según la norma, legítimamente transmitidos, como podríamos comprobar en el registro de nacimiento existente en la Conservaduría si la sustancia del caso justificase el interés y si el resultado de la averiguación compensara el trabajo de confirmar lo que ya se sabe. Sin embargo, por algún motivo desconocido, si es que simplemente no se desprende de la insignificancia del personaje, cuando a don José se le pregunta cómo se llama, o cuando las circunstancias le exigen que se presente, Soy Fulano de Tal, nunca le sirve de nada pronunciar el nombre completo, dado que los interlocutores sólo retienen en la memoria la primera palabra, José...¹⁶.

Don José transcurre su vida olvidado por todos y no reconocido por nadie, se trata de un cincuentón que no genera ni molestias ni agrados, hasta su fisonomía lo hace un *hombre común*. Saramago logra la construcción de un personaje destinado –a simple vista– a pasar inadvertido, a ser una sombra entre los hombres, para no inquietar y ser inquietado. Veamos otro párrafo de la novela donde refiriéndose a los *tonos emocionales* que logra suscitar cualquier nombre, se muestra cómo para don José, la mayoría de estos sentimientos le son vedados:

15 Del Prado Biezma, J. *Análisis e interpretación de la novela*. Madrid: Síntesis, 1999, p. 29.

16 Saramago, J. *Todos los Nombres*. Ed. cit., p. 19.

Con las dos sílabas de José y la del don, cuando éste precede al nombre, sucede más o menos lo mismo. En ellas siempre será posible distinguir, cuando alguien se dirige al nombrado, en la Conservaduría y fuera de ella, un tono de desdén, o de ironía, o de irritación, o de condescendencia. Los restantes tonos, los de humildad y de lisonja, embaucadores y melodiosos, éstos nunca sonarán a los oídos del escribiente don José, éstos no tienen entrada en la escala cromática de los sentimientos que le son manifestados habitualmente...¹⁷.

Pareciera que para don José la única certeza posible es su soledad. Y para los que le miran *sin verle*, la indiferencia. No porque sea malo, ni siquiera porque resulte desagradable, ¿qué tiene ese mundo que todo convierte en gris, en desánimo, en marchito, en un sintiendo? ¿Acaso habrá esperanza para él, de que alguien *lo note*, de que entre tanto papel que habla de tantas vidas y tantas muertes, alguien se tome el trabajo de *verle*? ¿Quién responderá a su *¡heme aquí!*, tan frágil, a ese grito silencioso tan desgarrador? Las primeras páginas de la novela ya comienzan a reclamar-nos, ¿somos nosotros quienes hemos hecho posible este mundo de lo absurdo? La vida de estos individuos va pasando *sin pena ni gloria*, mientras reciben papeles, sellan papeles, archivan papeles, trasladan papeles, copian papeles, sepultan papeles. El ambiente de extrema seriedad de la *Conservaduría General del Registro Civil*, con su silencio forzado, contribuye a imaginárnosla como un vivero abandonado. Hay vida, pero ni siquiera las plantas la disfrutan.

Don José inventa algunas tretas para escapar del aburrimiento, como la de coleccionar noticias de ciertas personas famosas, armando poco a poco sus relatos de vida, hasta que por simple azar, dentro de las fichas del Registro Civil que toma prestadas para apoyar su afición, encuentra una especial, la de una mujer anónima.

La ficha es de una mujer de treinta y seis años, nacida en aquella misma ciudad, y en ella constan dos asentamientos, uno de matrimonio, otro de divorcio. Como esta ficha hay con certeza centenas en el fichero, sino millares, por tanto no se comprende por qué estará don José mirándola con una expresión tan extraña, que a primera vista parece atenta, pero que es también vaga e inquieta (...) Don José mira y vuelve a mirar lo que se halla escrito en la ficha (...), la fecha y la hora del nacimiento, la calle, el número y el piso donde ella vio la primera luz y sintió el primer dolor, un principio como el de todas las personas, las grandes y pequeñas diferencias vienen después, algunos de los que nacen entran en las enciclopedias, en las historias, en las biografías, en los catálogos, en los manuales, en las colecciones de recortes, los otros, mal comparando, son como una nube que pasó sin dejar señal de su paso, si llovió no llegó para mojar la tierra. *Como yo, pensó don José...*¹⁸.

Es evidente entonces que lo de especial surge no por el encuentro azaroso de la ficha, sino por la pregunta que a continuación se hace, la de *¿quién eres tú?*. Se trata de una pregunta ancestral, que regresa siempre al presente para inquirirte. ¿Quién hace la pregunta?

17 *Ibidem*, p. 20.

18 *Ibidem*, pp. 43-45 (las cursivas son nuestras).

La voz de quien ya no puede hablar, o la voz de quien nunca fue oído. Las voces de las historias que no han sido contadas. También la propia voz que ha sido silenciada.

Esta pregunta le moviliza, le impulsa a actuar y don José, emprende una tarea: quiere *conocer*, quiere realmente acercarse a una de esas sopotocientas historias que reposan en esos gigantescos anaqueles de la Conservaduría General del Registro Civil, para rescatarla del anonimato, para que tenga sentido para él, para reconocerla en toda su individualidad, para no sentirse tan solo, para reconociendo al otro, poder encontrarse él. Tal es la tragedia de los hombres: el de vivir en relación y depender de ésta para ser diferente. En esa mujer desconocida —en esa *que es como yo*— creará don José que es posible hallar las respuestas.

Se lanza entonces don José a la búsqueda de la *mujer desconocida*, se embarca pues en la *acción de volver a empezar*. Porque ¿qué otra cosa puede anhelar don José sino la posibilidad de materializar un deseo oculto, uno que ni siquiera se atreve a mencionar? El deseo de amar y ser amado. Por eso nos atrevemos a decir que la responsabilidad a la que se enfrenta don José no nace de las exigencias de ningún ideal de perfección, ni siquiera de las de borrar algún pecado cometido, la responsabilidad de don José brota del puro amor por el mundo. Tenemos como humanos la responsabilidad de procurar algo en vez de nada. La necesidad de *comenzar* de nuevo.

La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas —trabajo, actos y palabras— que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederos con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad en realizar actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza <divina>¹⁹.

Don José busca su lugar. Y lo hace a través de una promesa. La promesa de *encontrar-la*. A través de esa promesa don José consigue la suficiente determinación como para avanzar en el tenebroso mundo de la indeterminación. Por eso siente que no es *él mismo* quien se *decide* a buscarla. En la novela hay un interesante párrafo donde a través de un diálogo con un extraño interlocutor (¿él mismo?), don José vivencia una especie de extrañamiento de sí mismo, concluyendo que la decisión de buscar a la *mujer desconocida* aparece. No es que él la tome sino que *aparece*, se le impone. Don José es *tomado* por la decisión. Esa decisión le salva de seguir errante, sin dirección, en la oscuridad, atrapado en la nada. Esa decisión le conduce a *ella*, mientras se encuentra consigo mismo. Dice Arendt “Lejos de todo sentimentalismo y de toda rutina, sólo el corazón humano puede asumir la carga que el don divino de la acción —al ser un comienzo, y, por ello, capaz de iniciar— ha colocado sobre nosotros (...) sólo un corazón comprensivo nos hace soportable el vivir en un mundo en común, con otros que siempre son extraños, y nos hace asimismo soportables para ellos”²⁰.

19 Arendt, H. *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 31.

20 Arendt, H. *De la Historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 45.

La comprensión, tal y como la entiende Arendt, tiene mucho que ver con la imaginación como facultad creadora, “ni la pura reflexión, ni el simple sentimiento”²¹ por sí solos nos permiten lidiar con este mundo. Esta comprensión está relacionada con esa idea de que es posible la *radical novedad*, de que el hombre puede de manera original, creativa, hacer una diferencia con lo que ya se sabe, con lo dicho. Y el corazón de don José es comprensivo, porque quiere darle una oportunidad a esa voz silenciada de la *mujer desconocida*. Su comprensión le permite aceptarla, *responder* de ella, *re-crearla*, con la promesa de que en su yo pueda encontrarse *él*. La presente *igual pero diferente* a él.

La novela transcurre entre dos grandes tiempos psicológicos del protagonista: uno, el tiempo lento, anónimo, como el de los papeles nuevos que se convierten en viejos con el transcurrir del tiempo, y que llegan a oler a viejos sin que nada (pareciera) hubiera pasado. El otro, el tiempo de aventuras, aquel donde José se convierte en otro *siendo el mismo, o mejor, en un mismo, siendo otro*. En esos momentos don José se *siente vivo*, le pasa que experimenta de otra manera la lluvia sobre su cuerpo, o el sol del día sobre su cara. Don José vuelve a nacer, o re-nacer, vuelve a encontrarse, a re-conocerse. En todo caso, *es el mismo – siempre otro*, en la aventura del dejarse llevar, porque el ser, al igual que la lectura, es siempre indeterminación.

4. A MANERA DE CIERRE: LA LECTURA DE TODOS LOS NOMBRES, UN EJERCICIO MIMÉTICO Y DE CUIDADO DE SÍ

Esta aventura no ha terminado. Algo así es lo que puedo decir que me pasa con la experiencia de esta, mi lectura. Cuando concluí la lectura de la novela *Todos los Nombres*, recordé el final de algunas películas de aventuras, de aquellas para adolescentes, que en vez de poner “fin”, nos preparaba para la siguiente con un prometedor “esta aventura continuará”. ¿Cuántas nuevas historias *perseguirá* don José, o quizás, ahora sí resuelva comenzar la suya propia? Debo confesar que esperaba otro final. Me llegó a simpatizar ese hombre menudo, con aire melancólico o de cierto despiste, que vagaba por el día y *vivía* por las noches y que como Caballero o Príncipe Azul, se embarcaba en la aventura de la búsqueda de su amada, la *mujer desconocida*. La dulce princesa, que abandonada a su suerte, luchaba por su felicidad en un mundo inhumano y gris.

Cuando le conocí (a don José) no tenía a nadie, ahora, don José se ha ganado *con su acción* algunos corazones: el del Jefe o el gran Señor Conservador, el mío y el suyo propio, que sin duda es el más importante. Estoy segura, que a pesar de la pena por la muerte de la *mujer desconocida*, don José se sabe más dueño de sí.

Cuando don José se propuso *actuar*, no estaba muy seguro de lo que debía hacer, le animaba un objetivo que termina apoderándose de él. ¿Podríamos acaso llamar *cuidado de sí* a esta violenta explosión de energía y voluntad, que amenaza la integridad física de don José? Porque ¿cómo no tildar de amenaza esa poderosa *sinrazón* que incita a don José a subirse a los techos, irrumpiendo ilegalmente en las instituciones, a riesgo de caer y morir? Resulta que el *cuidado de sí* tiene que ver con lo que inquieta el *alma* y por ende al cuerpo. El *cuidado de sí* se convierte en un *cuidado del otro* cuando se responde al *¿quién eres?* Resulta que *yo* también soy otro, un *tú*. La responsabilidad del *cuidado de sí* no sería completa

21 *Ibidem*, p. 45.

sin el cuidado del otro, del tú que me increpa con su presencia, incluso con su ausencia, con la voz que ha sido silenciada por nuestra indiferencia. Cuando don José inicia su búsqueda, comienza también su peregrinación –a veces un tanto confusa– hacia su yo. Buscando a *otro* se consigue a *sí* mismo. En la lectura de las aventuras de don José, no puedo evitar el recordar algunas mías. Algunas aparentemente infortunadas, y digo aparentes, porque nunca podremos estar completamente seguros de sus consecuencias. Al igual que don José, quién en su búsqueda incierta tropieza con la vida del Señor Conservador General, de la señora del entresuelo, y que son tocados por el encuentro, asimismo, a lo largo de nuestras vidas, *tocamos* a otros, y cambiamos sus vidas.

Pero volvamos a don José, *quisiera* creer que la próxima vez conseguirá la dicha que le ha sido negada y luego me retracto, porque finalmente comprendo que somos responsables de buena parte de nuestro propio mal. “Si tan sólo hubiera actuado antes”, me digo, y de esa manera puedo cambiar el final de esta historia, “si no se hubiera enfermado”, “si hubiera tenido mayor determinación”, me sigo diciendo. Entonces hubiera pasado que se trataría de otra historia u otra película de aventuras. Y en la vida, al igual que en esta novela que tanto me gustara, no existe la posibilidad de la predecibilidad. Arendt confiesa que “Quienquiera que empieza a actuar sabe que ha empezado algo cuyo fin nunca puede predecir, aunque sólo sea porque su propia acción ya ha cambiado todo y lo ha convertido en más impredecible”²².

Debo confesar que me gustan las moralejas. Será por una costumbre de niña, que siempre me pregunto acerca de lo que he aprendido de algunas historias, por supuesto que no de todas. De algunas, sobretodo de las aventuras *que me pasan a mí*, resuelvo –como todo el mundo– dejarlas *en remojo* por un tiempo antes de darle significado. No vaya a ser que *tanta significatividad* termine por abrumarme y pueda perderme en tierras tenebrosas. En todo caso, encuentro fascinante la experiencia de *mimesis* que te da la lectura cuando va de verdad. “Mimesis es una representación en la cual sólo está a la vista el qué, el contenido de lo representado, lo que se tiene ante sí y se ‘conoce’”²³. Gadamer abunda exactamente sobre lo que quisiera decir y que yo no podría hacerlo tan magistralmente:

La relación mímica originaria no es un imitar que copie, en el que uno se esfuerce por acercarse todo lo posible a una imagen originaria; antes bien, es un mostrar. Mostrar no significa enseñar algo como un comprobante con el que se prueba lo que de otro modo ya no es accesible. Mostrar no quiere decir, en absoluto, referirse a una relación entre el que señala y lo señalado como tal. Desde sí mismo, el mostrar apunta hacia otra cosa. Resulta imposible mostrarle nada a quien mira hacia lo que se muestra, como un perro que mirase hacia la mano extendida. Antes bien, el mostrar es con la intención de que aquél al que se le muestra algo mire él mismo correctamente. Es en este sentido en el que imitar es mostrar. Pues en la imitación se hace siempre visible algo más que lo que la llamada realidad ofrece. Lo mostrado es, por así decirlo, leído y extraído de la aglomeración de lo múltiple. Sólo lo mostrado, y no todo lo demás, quiere decir el mostrar. En tanto que aquello que se ha querido decir, es tenido a la vista y elevado así a una especie de ideal-

22 Arendt, H. *De la Historia a la acción*. Ed. cit., p. 68.

23 Gadamer, H. G. *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 126.

dad. Ha dejado de ser esto o aquello visible, es como algo mostrado y designado. Siempre que uno ve lo que otro le muestra, tiene lugar un acto de identificación y, con ello, de *re-conocimiento*²⁴.

Pienso en ello cuando hablo de moraleja, en esa acción del *mostrar* que realiza el texto sobre mí. Y en esa acción de *re-conocer* que realizo yo, impulsada por el texto, sobre mí. Al contrario de lo que pueda pensarse, entonces la moraleja es personal, depende de lo que pueda yo reconocer, y no de una ley lingüística, exactamente igual para todos los lectores. Además, lo verdaderamente importante es que esta experiencia de mimesis obra en mí como un ejercicio del *cuidado de sí-de mí*. Esta capacidad de *re-conocer*, diría que de *resonar* en mí, que hace posible el texto, me sumerge en un movimiento reflexivo, es decir, de *vuelta* a mí.

Reconocer algo como «algo» significa, sin duda, volver a conocerlo, *re-conocerlo*; pero *re-conocer* no es un mero conocer después de haber conocido por primera vez. Es algo cualitativamente diferente. Allí donde algo es *re-conocido*, se ha liberado de la singularidad y la casualidad de las circunstancias en las que fue encontrado. No es aquello de entonces, ni es esto de ahora, sino lo mismo e idéntico²⁵.

Ante la lectura de esta novela me he sentido reclamada, por los eternos ¿quién eres? y ¿quién soy? He enmudecido cuando he visto la *nada* tan de cerca, cuando he sentido el aliento de la muerte y del sinsentido al voltear la página, cuando los fantasmas del olvido, de la indiferencia, del desamor quisieron hacer presa de mí. Olí la sangre de don José cuando se rompió sus rodillas, percibí todo el sentimiento de soledad y abandono que sentía cuando su cuerpo enfermó, los escalofríos de su fiebre se confundieron con los recuerdos de los míos.

Me sorprendió su seguridad cuando, por esas cosas del destino, logra divisar en una parada de bus a la *mujer desconocida*, y la *reconoce*. Él determina, sin lugar a dudas que se trata de *ella*. Más que presentimiento, se trata del *rostro* que se hace visible, que se le impone, como antes se le impusiera la decisión de buscarla. Ese *rostro* con toda su fragilidad, su vulnerabilidad, su tristeza. Don José, como un corazón comprensivo, asume la responsabilidad de responder por ese otro que le hace el llamado de su presencia ignorada. Pero lo peor de todo es que no sé lo que pasará con don José. ¿Dónde estará don José ahora? ¿Podrá ser feliz? ¿A quién buscará ahora que la *mujer desconocida* se ha ido para siempre? Son muchas las interrogantes que nos deja el relato. Igual que a don José, también a mí me anima la necesidad de actuar por un mundo diferente, y también, ¿por qué no confesarlo? Me asusta la indeterminación.

24 *Ibidem*, pp. 134-135.

25 *Ibidem*, p. 127.



Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional

Impure Art and Language. Theoretical and Historical Bases for a Motivational Aesthetic

Arturo Andrés ROIG

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

RESUMEN

En este ensayo se hace una exposición sobre el concepto de “arte puro” en Antonio Caso y José Ortega y Gasset; y el de “arte impuro”, en Justino Fernández, José Carlos Mariátegui y Luis Juan Guerrero. Se analizan los criterios por los cuales para los dos primeros pensadores, el arte es “puro”, o sea, abstracto, formal, trascendente, y sin referentes materiales de orden social o político. Es más, el arte es “liberación” de todo eso y se recrea en su propia objetividad. Se prescinde de la condición vivencial del sujeto por el que el arte se hace obra estética. Luego, por contraste y crítica, se hace el análisis de los otros tres pensadores; se recupera para el arte la condición humana que le sirve de sustrato y que debe representarse, sin agotarse en sí misma. En el ensayo se deja entrever con claridad lo negativo que puede ser una visión reduccionista del arte, o acentuar erróneos dualismos, entre “puro-impuro”, “arte académico/arte popular”, “clásico/primitivo”, etc. También, el autor se propone superar cualquier radicalismo en el arte, entendiendo las manifestaciones artísticas en el marco de una estética motivacional.

Palabras clave: Arte, estética motivacional, representación, existencia.

ABSTRACT

This essay presents the concept of “pure art” in the work of Antonio Caso and José Ortega y Gasset; and of “impure art”, in works by Justino Fernández, José Carlos Mariátegui and Luis Juan Guerrero. Criteria of the first two thinkers are analyzed, finding art to be “pure”, that is abstract, formal, transcendent, and without material references to the social or political order. Furthermore, art is “liberation” from the latter and is recreated in its own objectivity. This viewpoint does not involve the experiential condition of the subject because art becomes an aesthetic work. By way of contrast and criticism, viewpoints of the three other thinkers are analyzed. They recover the human condition for art; this condition serves as the substrata and should be represented without exhausting itself in itself. The essay clarifies how negative it can be to hold a reductionist view of art or to accentuate mistaken dualisms between “pure-impure”, “academic art and popular art”, “classic/primitive,” etc. Also, the author proposes to overcome any radicalism in art, understanding artistic manifestations in the framework of a motivational aesthetic.

Key words: Art, motivational aesthetic, representation, existence.

LA TESIS DEL “ARTE PURO” EN ANTONIO CASO Y JOSÉ ORTEGA Y GASSET

¿Puede el arte jugar un papel relevante en un proyecto de liberación e independencia de nuestra América? Comenzaremos a buscar una respuesta ocupándonos del “arte impuro” y su lenguaje, asunto que nos plantea desde ya la difícil cuestión de explicar qué se entiende con las categorías de lo “puro/impuro” en el arte y, luego, no menos difícil: la de si se pueden considerar como lenguaje las manifestaciones del arte en general y si lo son, propia o impropia y, además, cuáles serían específicas de ese lenguaje según las diversas artes.

Veamos, primero, pues, la contraposición de lo “puro/impuro”. La cuestión ha tenido entre nosotros posiciones encontradas y para entrar en el asunto nada mejor que partir de quienes hablaron de “arte puro” en el mundo hispánico. El primero de quien hemos de ocuparnos es el filósofo mexicano Antonio Caso, iniciador, según se ha dicho, de la estética filosófica en México y, luego, del filósofo español, tan difundido en Hispanoamérica, José Ortega y Gasset. Ambos se han ocupado contemporáneamente de la cuestión y han tomado posiciones en favor de un “arte puro”.

Pues bien, tanto para Caso como para Ortega, el arte es “puro” o no es propiamente arte. Y esto, por cierto, respecto de todas las manifestaciones estéticas. ¿Y qué se nos quiere decir cuando se nos habla de “pureza”? Pues, de “desinterés”, de “contemplación desinteresada”, actitud que no es según sus defensores, la de un “yo empírico” que no se sale de la “experiencia ordinaria de la vida”. El arte, para ser captado radicalmente, necesita de un sujeto “indiferente al bien y el mal”, ajeno al “deseo” enemigo de la “vida vulgar”, extraño a lo “trivial”. El arte —dice Caso de quien son las afirmaciones anteriores— significa el desinterés pleno, la *absoluta* finalidad sin fin” (el subrayado es nuestro). “El arte puro —dice en otro texto— sea sonata, poema, estatua, templo o danza, no tiene jamás finalidad demostrativa. Se basta a sí mismo”. En fin, termina definiendo al artista como “el sujeto puro de la contemplación desinteresada” y, en tal sentido ajeno a todo “egoísmo”¹.

Ortega y Gasset, por su parte, nos habla de un “arte artístico”, un arte que no sea más que arte, lo que implica, según lo entiende, una “liberación”. Para entender en que consiste distingue grados de proximidad y grados de alejamiento respecto del objeto representado. “En esa escala los grados de proximidad equivalen a grados de participación sentimental en los hechos; los grados de alejamiento, por el contrario, significan grados de liberación en que objetivamos el mundo real, convirtiéndolo en puro tema de contemplación”. Una cosa es la “realidad vivida” (el mundo de lo impuro en cuanto mechado de “sentimentalismo”) y otra, la “realidad contemplada” (en donde aparece un “objeto depurado” y un “sujeto purificado”)². Ya veremos cuando nos ocupemos de las inevitables derivaciones sociales y políticas de estos planteos que esa propuesta de un “arte puro” se lleva a cabo mediante “deshumanización y asco” —según expresión de Ortega— ambas actitudes indispensables para lograr un despegue de la existencia.

1 Caso, A. (1944): *Principios de estética. Drama per musica*. 2da ed. México, Porrúa, pp. 35-37.

2 Ortega y Gasset, J. (1947): “La deshumanización del arte e ideas sobre la novela”, en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente. Tomo III, pp. 359-362.

Caso, por su parte, acusa a esa existencia de ser vivida siempre “en relación a un propósito” y, por eso mismo, egoístamente. Y, por cierto, también nos habla de un despegue de la existencia de las cosas y del mundo como única vía para alcanzar la estética en su “pureza”. Aquí no se habla de “asco”, pero sí de una “indiferencia” que es llevada hasta lo hiperbólico y el absurdo: “...si un terremoto o un huracán, intimidan al hombre vulgar, el artista los toma como asunto de mera contemplación”³.

JUSTINO FERNÁNDEZ Y EL “ARTE IMPURO”

Contemporáneamente, el mexicano Justino Fernández, interesado en rescatar, a través del estudio de producciones artísticas ejemplares las tres grandes etapas de la cultura mexicana, el arte azteca, el barroco colonial y el arte contemporáneo, habló de un “arte impuro”. ¿Qué nos quiso decir con eso? Pues, precisamente, que no es posible sacar el arte de la vida. El arte supone un compromiso del artista, no en el sentido como fue entendido en las peores expresiones del “realismo soviético”, bajo el stalinismo, en el que se dio un compromiso con el poder político y, además, dentro de un “arte oficial”, sino en el más amplio y, además, irrefutablemente noble, de arte involucrado con los valores altos de la vida humana. Por cierto, el arte no es ajeno a la realidad que vive el artista, la que es siempre social e histórica, por lo que muestra una inevitable coloración epocal. El artista, inmerso en esa realidad, no juega un papel secundario en cuanto es como una ventana desde la que se mira y enriquece creadora y expresivamente aquella realidad. Así, pues, aquel “sujeto puro”, derivado del sujeto trascendental kantiano a través de la reformulación que del mismo dio Schopenhauer, es, simplemente, un fantasma y, el “arte puro”, una creación teórica forzada. Si el arte es “liberación”, lo será, pero dentro de un marco de condicionamientos imposibles de ignorar y que están expresados en el concepto de “vida humana”. El reto no es ahora idealista, sino realista: el arte supone la libertad creadora, pero dentro de condiciones y la relación con esa libertad no se arregla mediante el subterfugio de una imposible y utópica evasión del medio histórico-social. Schopenhauer había dicho, dentro de su kantismo, que en la producción artística nos libramos de la “esclavitud del deseo” y “la atención ya no se dirige a los motivos de la voluntad, sino que concibe las cosas libres de sus relaciones con el querer, por consiguiente de un modo desinteresado, sin subjetividad, de una manera puramente objetiva, entregándose a ellas plenamente, en cuanto son puras representaciones y no meros motivos”⁴. Esta insostenible tesis es precisamente la que vuelven a defender Caso y Ortega en su rechazo de ciertas formas del realismo de su época, sin darse cuenta que el *non se viam* del célebre Huidobro nos aconsejaba rechazar la ingenua y hasta torpe exigencia de “imitar” la naturaleza y con toda razón, pero no desconocer los motivos espacio-temporales y socio-históricos de toda obra de arte. La celeberrima composición plástica de Pablo Picasso “Guernica” es un excelente ejemplo para entender lo que queremos decir. Nadie podría afirmar que el artista intentó “imitar” a la naturaleza, como nadie podría caer en la ceguera de afirmar que la obra no respondía a motivos, los que van desde una posición política hasta las motivaciones más profundas y permanentes, entre ellas una defensa de la vida humana y de sus valores, un proyecto de humanización.

3 Caso, A. (1944): *Op. cit.*, pp. 35-37 y 43.

4 Schopenhauer, A. (1942): *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires, Ed. Biblioteca Nueva. p. 190.

En fin, Ortega y Caso, ambos, se mueven dentro de una comprensión reductivista del “realismo”, tal como lo veremos más adelante al tratar el tema en José Carlos Mariátegui y en Luis Juan Guerrero. El “realismo” deja de ser lo que se establece desde la relación “artista/objeto representado”, para constituirse en una relación con la existencia misma dentro de la cual se mueven ambos términos y en relación con la que hablar de “egoísmo”, así como hablar de “asco” son dos absurdos.

Así, pues, tan ingenuo es hablar de “arte puro”, como atenerse a la exigencia de una realidad representada. Ni lo uno ni lo otro. Además, aquel “arte puro” tenía algo aun más negativo en cuanto que en nombre de una “libertad” se apoyaba –como veremos con algún detalle más adelante– en rechazos y prohibiciones que eran de hecho formas de desconocimiento de los modos de expresión estéticos de amplios sectores sociales y, por eso mismo, una lamentable herramienta de exclusión social.

Justino Fernández, en relación con lo que venimos diciendo, afirmaba que la belleza “no es separable del complejo artístico que la produce”, que no es, en función de eso, “pura” y que “se desprende que no es autónoma” ni menos aun, una finalidad en sí misma, sin más que deleitarnos, entregándonos al hedonismo”. Así, pues, cabe preguntarse en qué sentido puede ser valiosa y qué función tiene. “A mi parecer –nos dice– el arte es valioso por su función de revelación de intereses vitales”. “La belleza es producida para develar algo”. “La belleza no es separable de otros motivos, ni es, en cuanto tal, un estado de “pureza”, ni es autónoma, ni es intemporal, ni única, sino plural y dependiente de sujetos, de un tiempo y lugar, por lo que puede concluirse que las bellezas, que no la Belleza, son históricas, pertenecientes también a tiempos, lugares e intereses varios. La belleza, en fin, es impura puesto que es histórica” “El arte –nos dice más adelante– es un bello instrumento de revelaciones”; “es también un modo consciente, poético, de hacer vivible nuestra moribundez, aunque ninguno la entienda”.

Esta radical inclusión del arte en la vida lleva necesariamente no sólo a rechazar la oposición “puro/impuro”, como asimismo las otras “no menos equívocas de “arte académico/arte popular”, “arte personalizado/arte anónimo”, “arte clásico/arte primitivo”, etc. etc. Todo lo cual significa acabar con un canon de belleza único y afirmar ideales de belleza históricos. Todas estas ideas y valoraciones sobre el arte y la belleza han impulsado a conceptualizaciones no reductivas. Uno de esos reductivismos más negativo por lo mismo que fue elemento importante en la imagen que se fabricó para sí misma y que impuso al mundo la Europa colonialista, ha sido justamente el arte griego de los siglos V y IV aC. El mismo Justino Fernández nos recuerda la absurda ceguera que padecía un conocido historiador europeo del arte ante los justamente célebres y asombrosos templos mayas del Caribe mexicano. “El arte maya en Yucatán –decía– es esencialmente arquitectónico y son los edificios los que causan admiración... El pensamiento recurre al mundo greco-romano, parece como si los hubiese dirigido un arquitecto maya que hubiese ido a los países del mediterráneo... Razonaba como un maya y planeaba como un griego”⁵. La historia del arte, en lugar de servir para una mirada liberadora de todo etnocentrismo, era puesta, en este caso, al servicio del más grosero eurocentrismo. El arte latinoamericano tiene justamente entre una de sus tareas fundamentales, la quiebra de barreras culturales mediante la afirmación de la

5 Fernández, J. (1954): *Coatlícue. Estética del arte indígena antiguo*. México, Centro de Estudios Filosóficos (prólogo de Samuel Ramos). pp. 17-22; 28-29; 32-39; 42-44, etc.

dignidad y valor de las diferencias, con lo que de alguna manera ya estamos respondiendo a las preguntas con las que hemos abierto esta exposición⁶. Tal es el contenido profundo de la doctrina del “arte impuro” de Justino Fernández.

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EL MURALISMO MEXICANO

Ahora quisiéramos ocuparnos, en relación estrecha con lo que acabamos de decir, de las relaciones entre la filosofía latinoamericana y las expresiones asimismo de un arte de nuestra América. En efecto, el hecho de partir de la relación “arte/realidad”, “arte/vida” o “arte/existencia”, hace posible, siempre que esa relación no sea desvirtuada, la comunicación entre las diversas líneas de expresión artística y, más aun, del arte con otras manifestaciones de la cultura, entre ellas, como acabamos de decirlo, la filosofía. Se supera de este modo el absurdo de filosofar sobre el arte, es decir, producir teoría estética, y, a su vez, desconocer la riqueza y diversidad de la experiencia estética, apoyada en una existencia retaceada, reducida al momento contemplativo hipotéticamente liberado de motivos y gratuitamente “puro”. Desde una filosofía se puede decir que el arte es “puro”, pero nada puede “decir” ese arte, por eso mismo, a la filosofía que lo ha hecho antes incompatible con una existencia plena y lo ha condenado a una especie de mudez, o lo ha encerrado en un éxtasis de refinados.

Con lo que venimos a anticipar la segunda cuestión, a saber, si el arte es lenguaje. Pues sucede que a pesar de los desaciertos sobre el tema, así como de las dificultades teóricas, podemos afirmar –como luego lo veremos– que sí es lenguaje. Y a propósito de esto y en relación con lo que acabamos de decir sobre arte y filosofía, viene al caso recordar un texto de José Carlos Mariátegui en el que se nos dice que por lo mismo que el arte es lenguaje, puede ser “escuchado” su mensaje por el filósofo en cuanto tal. Y más aún, empuja hacia lo humano en toda su rica y multiforme diversidad. Dos comentarios de Mariátegui, ambos de 1928, manifiestan de modo transparente lo que queremos decir. Uno de ellos está dedicado al muralista mexicano Diego Rivera y sus célebres pinturas de la Escuela Nacional Preparatoria, en México DF. y la Escuela de Agricultura de Chapingo. Para el filósofo peruano Rivera ha logrado expresar auténticamente la⁷ Revolución mexicana, entre otros motivos porque no ha hecho mercancía de su arte. “No se ha enriquecido ni ha traficado con su pintura. Ha ganado por sus frescos un jornal como obrero...” Su obra no se puede diferenciar “de todas las que se cotizan a alto precio en los mercados europeos y americanos...”⁸. ¿Ha llevado a cabo un acto de “pasteurización” de su obra, la ha desinfectado despojándola de voluntad y deseo como exigía la estética del “arte puro”? Por cierto que no. Rivera no ha renunciado a la inserción del arte en la vida, no ha declarado “indiferentes” a las mujeres y los hombres de carne y hueso que gracias a su paleta nos hablan ahora desde un “lenguaje plástico”, convertidos creadoramente en símbolos.

Y al comentar la obra artística de José Sabogal, pintor indio que había expresado en esos años un “indigenismo en pintura”, vive Mariátegui una experiencia semejante a la sentida ante la obra de Rivera. “El pintor –dice– piensa y sueña en imágenes plásticas. Mas, el

6 *Ibidem*.

7 Mariátegui, J.C. (1970): “El artista y su época”. Lima, ed. Amauta, *Obras Completas*, tomo 6. p. 92.

8 *Ibid*. p. 91.

movimiento espiritual de un pueblo, las imágenes del pintor son a veces expresión culminante. Las imágenes engendran conceptos, lo mismo que los conceptos inspiran imágenes⁹. Y aquí vemos cómo Mariátegui no se dejó llevar por el anti-intelectualismo generado por la lectura en boga de Henry Bergson, quien hizo del concepto, en otro orden de ideas, algo tan inutilizable como la ontologización que del mismo hizo Hegel. Pues bien, hay entre el arte y la filosofía una mutua reversibilidad. Como lo dice claramente “las imágenes engendran conceptos y los conceptos imágenes”. Se trata de dos lenguajes que sin traducirse se entienden. ¿A qué se debe esta transformación, este paso de una forma a la otra? Pues, al referente común de ambos, la realidad existencial, verdadero puente entre filosofía y arte. Mas, para eso la filosofía no será un saber de puras esencias, ni el concepto será una vulgar herramienta de puro valor instrumental, ni el arte, por su lado, será, en fin, el reino de lo “puro”. Ambos comparten un mismo ámbito de existencias y de contingencias, de diversidad en donde materia y espíritu como disponibilidades del artista, oscilan entre lo bello y lo repugnante, lo transparente y lo opaco, el dolor y la alegría, lo esperado y no inesperado, lo profundo y lo aparente, lo cualitativo y lo numerable, lo desmesurado y lo mínimo, lo abstracto y lo concreto, en fin, la indignación y el contento. Así pues, conforme con lo que nos dice Mariátegui, el “grito” de Emiliano Zapata llegó a la filosofía a punto de hacerse concepto. Lo que no habrían permitido jamás “los elegantes evangelios de la estética y la filosofía occidentales”, se produjo en estas tierras americanas¹⁰. Dicho de otro modo, gracias a un arte decididamente “impuro”, es decir, abierto a la abigarrada realidad, pudieron el artista y el filósofo, cada uno con sus recursos específicos, unirse en un mensaje común de liberación. Elie Faure, el amigo de Rivera en París, le había dicho que “No hay héroe del arte que no sea al mismo tiempo héroe del conocimiento y héroe humano del corazón”, palabras con las que se expresa ese milagro de la comunión de lenguajes, de los que hemos hablado¹¹.

KANT Y LA SUSPENSIÓN DE LA EXISTENCIA

Aquí tendremos que dividir las aguas si queremos avanzar respecto de las categorías de lo “puro” y lo “impuro” en el arte. Se desprende claramente que para teóricos del arte como Mariátegui, los intelectuales contemporáneos, entre ellos un Antonio Caso y un José Ortega y Gasset, la respuesta acerca de qué es lo artístico fue buscada desde un neokantismo, armado con las tesis fundamentales del maestro de Koenigsberg y algunos de los matices agregados a las mismas por obra de Schopenhauer, Croce y Bergson. Esto último resulta particularmente visible en el esteta mexicano.

En líneas generales hemos de decir que así como respecto de la moral, Kant se aparta de una moral de motivos o motivada y se decide por una moral del deber, ajena por completo a motivos, esto si nos atenemos a la primera fórmula del imperativo categórico, de un modo semejante su estética será antifinalista, por oposición a estéticas motivadas o etiológicas. Ya habíamos señalado cómo este temor a las motivaciones del obrar le condujo a Kant hasta los límites de una patología de la vida subjetiva. Otro tanto veremos que sucede

9 *Ibidem*.

10 *Ibid.*, p. 94.

11 Spilimbergo, J.E. (1954): *Diego Rivera y el arte de la revolución mexicana*. Buenos Aires, Ed. Indoamericana. p.18.

ahora con lo estético¹². Por cierto que Kant tiene razón cuando nos dice en su *Crítica del juicio* que “el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (y que) por lo tanto, no es lógico, sino estético”; mas, he aquí que la esteticidad es tan sólo cuestión “subjetiva”, con lo que ya nos prepara para aceptar el principio radical sobre el que se monta toda su estética: la adiafóra o indiferencia respecto de la existencia real o posible del objeto que, sin embargo, es el que permite o favorece la experiencia estética, ya sea como sentimiento o, a la vez, como praxis artística. “Cada cual debe confesar –dice Kant– que el juicio sobre la belleza en el que se mezcla el menor interés, es muy parcial y no es un juicio puro de gusto. No hay que estar preocupado en lo más mínimo de la existencia de la cosa, sino permanecer totalmente indiferente tocante a ella...”¹³. ¿Qué se persigue con la adiafóra? Pues, cerrarle la puerta, mediante este subterfugio a la voluntad y al deseo y con ellos a toda motivación posible. De este modo queda asegurada ilusoriamente la “pureza” del juicio, su “imparcialidad”. A esto Schopenhauer agregará un valor pesimista de la voluntad entendida como principio de dolor. Razón de más para impedir los motivos que vienen acarreados por ella. “Cuando una circunstancia exterior... –dice Schopenhauer– nos arranca de improviso del torrente sin fin de la voluntad y emancipa nuestro conocimiento de la esclavitud del deseo, y la atención ya no se dirige a los motivos de la voluntad... entonces la tranquilidad buscada antes por el camino del querer y siempre huidiza, aparece por primera vez y nos colma de dicha”¹⁴.

Por donde no sólo es “la existencia del objeto “ lo que se suspende, sino también la voluntad y, junto con ella, todo deseo. Y así., esta hipotética inmersión en el “puro sentimiento” no sólo se apoya en la “suspensión” de la existencia del objeto real o imaginario –el que, según decíamos, es el que permite o favorece la experiencia estética– sino la situación existencial misma del sujeto que realiza dicha experiencia. “Entonces –dice Schopenhauer– lo mismo da contemplar la puesta de sol desde un calabozo, que desde un palacio”¹⁵. Así, pues, lo “puro” se logra a costas de la totalidad de la existencia, ante la cual se pone en juego un “acto desinteresado”.

En fin, ante aquella forzada “intuición pura”, ajena al querer y como reacción contra el formalismo kantiano, diremos que el goce estético no se pervierte si dejamos de practicar la adiafóra y que es posible una estética motivada y, por eso mismo, “impura”. Cabe, pues, que digamos ahora cómo es posible fundar una estética de motivos y, luego, cómo se entiende en ella, tanto el valor belleza como la praxis artística.

HACIA UNA CARACTERIZACIÓN DE UNA ESTÉTICA DE MOTIVOS

Vamos a comenzar con una pregunta fundamental sobre la experiencia estética, experiencia que incluye sentimientos estéticos, así como productos del quehacer artístico en los que aquellos sentimientos se objetivan. ¿Se trata de un conjunto de actos que son indiferentes a la existencia y, en particular, a la existencia humana? Desde ya diremos que nada

12 Roig, A.A. (2002): *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza, Editorial Universidad Nacional de Cuyo. pp. 25-30.

13 Kant, E. (1991): *Crítica del juicio*. México, Porrúa. p. 209.

14 Schopenhauer, A (1942): *Op. cit.*, p. 190.

15 *Ibid.*, p. 191.

de lo que sienten o piensan los seres humanos, así como lo que sale de sus manos, sea arte, artesanía o artefactos técnicos, es indiferente a la vida. La idea de que todo fin supone inevitablemente lo útil, tomado, además, en un sentido peyorativo, impulsó a la adiafóra y, como consecuencia, al intento de “salvar” lo estético de las espúreas relaciones con una existencia marcada por lo utilitario. No se percibió que la producción estética responde primariamente a un impulso específico, una *hormé aisthetiké* (un impulso estético), emparentada, de algún modo, con el *conatus* del que hemos hablado cuando hemos intentado definir lo moral. Y por cierto que esta *hormé* no es impulso moral, ni es impulso utilitario, como no es además de todo eso, algo que se apoye en el concepto¹⁶. Pues bien, el ímpetu de expresión estética que mueve a los seres humanos y que muestra un cierto grado de necesidad, de no-contingencia, íntegra, junto con el *conatus*, la condición humana y su sentido último surge de ese común origen. Ahora tendríamos que agregar que su sentido les viene de la existencia, a su vez ésta recibe constantemente nuevos sentidos de esos impulsos que mueven al ser humano. Digamos que el arte es cualificado por la existencia y que ésta resulta, a su vez, cualificada por aquél. Nada más absurdo, pues, que la adiafóra que ha servido para quitarle al impulso estético, así como a la creación o productividad artística, una de sus raíces fundamentales. Y teniendo en cuenta esto ¿no podríamos hablar de una finalidad de lo estético? Pues, si arte y vida se dan en una unión y si la vida tiene fines, uno de ellos, el primario, es el vivirla y de ser posible, hacerlo de modo pleno ¿Por qué no pensar que el arte y lo estético en general, se pliegan a ese finalismo? Decir que el arte es útil para la vida sería un modo impropio de expresar lo que pretendemos decir, simplemente, porque entre otros sentimientos y otras actividades, lo estético integra la vida misma, son consustanciales. Ambos son vida *specie pulchritudinis*. Vivir dignamente y vivir bellamente, constituyen ideales de vida que no son extraños entre sí en cuanto hacen a la vida misma. Así, pues, el arte supone a la voluntad y al deseo, ordenados en vistas de la expresión estética, si bien, ya lo sabemos, esa voluntad y ese deseo pueden estar atados al ansia de posesión del objeto estético, con lo que la obra de arte adquiere entonces y en tal sentido, valor de mercancía. Pero no olvidemos que en los niveles de degradación de la vida humana son convertidos en mercancía hasta los mismos seres humanos.

Mas, volvamos a lo que hace del sentimiento estético y de la producción artística, cuestiones que son aspectos de la vida misma y, por eso, atados a ella y una de sus fuentes de sentido. Y aquí viene precisamente la superioridad del sentimiento y la intuición estéticos sobre el concepto y, por eso mismo, de la filosofía en cuanto saber conceptual.

Nos referimos en particular a la riqueza ontológica de la obra de arte en cuanto en ella cobran vida un conjunto de aspectos de lo real que la filosofía no pudo unir jamás a pesar del gigantesco esfuerzo de los grandes clásicos, Platón y de los grandes modernos, Hegel. Nos referimos a la conjunción de lo radicalmente individual que adquiere fuerza universal, precisamente desde lo individual mismo; a la alianza entre lo temporal, lo efímero y lo que niega esa temporalidad, despertando la vivencia de lo intemporal y hasta la ilusión de lo eterno. Conjunción dialéctica de categorías que nos abren a uno de los horizontes últimos de la experiencia humana y que ha sido motivación entrañable de todas las culturas y con lo que han enfrentado y enfrentan la amenaza sombría de lo que Justino Fernández denomina la moribundez.

16 Roig, A.A. (2002): *Op. cit.*, pp. 21-23.

LA BELLEZA

Veamos ahora la cuestión de los valores estéticos, en particular, el de la belleza. Comencemos señalando que sobre todo desde la Ilustración y más particularmente desde el Romanticismo, se comenzó a hablar de la naturaleza como motivadora de sentimientos estéticos. En efecto, se habló de “belleza natural” y muy relacionada con ella, de lo sublime. El actual proceso de destrucción de la naturaleza, que ha alcanzado un desarrollo planetario cuyos alcances son impredecibles, ha despertado nuevamente la cuestión de aquellas cualidades estéticas. Se está destruyendo algo que a más de ser nuestro radical hogar, nuestro *oikos*, es algo extremadamente asombroso y bello, de una belleza que nos aproxima constantemente a lo sublime. El avance espectacular de la astronomía ha abierto panoramas inimaginables, pavorosamente bellos que cada día achican más nuestra humanidad y su planeta. De todos modos, es necesario reconocer que todas esas formas de belleza y de sublimidad únicamente son posibles para un sujeto que posea la capacidad de percepción estética y sin que esto tenga por qué llevarnos necesariamente a una subjetivización de la experiencia estética “natural”, no hay duda que la belleza lo es siempre para un sujeto abierto a su captación y vivencia.

Por lo demás, si el arte es lenguaje, con todas las dificultades que ofrece esta afirmación –y, digamos, que para nosotros sí lo es– ¿será posible pensar en un “lenguaje de la naturaleza”? Sabemos que Galileo, desde la ciencia, afirmó que la naturaleza se expresa en lenguaje matemático. Esto resulta, en verdad, tan difícil como atribuir a la naturaleza un lenguaje estético, dicho sea a pesar de los estados de éxtasis que vivía aquella alma sensible de Juan Jacobo Rousseau en su diálogo con el paisaje. Para completar este haz de complejidades digamos que las relaciones matemáticas, según los matemáticos, no son ajenas a la belleza, por un lado, y que del paisaje se ha dicho que es un estado de ánimo. Siempre lo subjetivo y lo objetivo se nos presentan, pues, como confrontados, o, tal vez, integrados.

Pero veamos la belleza en el arte. Por de pronto hemos de decir que tal belleza es una experiencia que se da sobre la base de una relación muy evidente en este caso, entre subjetividad y objetividad. La belleza pareciera ser una cualidad del objeto bello, pero resulta que no es belleza para nosotros si no la percibimos como tal en sus manifestaciones naturales. Lógicamente que esta relación es profundamente conflictiva por lo mismo que la expresión de los objetos estético no siempre alcanza en el arte un grado pleno de representación. Pero, además de conflictiva, es compleja, ya que no debemos olvidar que la percepción de lo bello es también un hecho social. Además, la materia (sonido, colores, mármol, piedra, madera, etc.) también dicta sus leyes. Y la materia es naturaleza, directa o indirectamente ¿Acaso no hemos dicho que la naturaleza se nos presenta con un tipo de belleza que pareciera serle propio? Podríamos decir que la belleza natural de la que hemos hablado entra en comunión con la belleza artística por obra de la materia, del mismo modo que los seres humanos se unen a la naturaleza en la comunión íntima del varón y la mujer. Así lo dijo genialmente Marx.

Pero vayamos a lo que podríamos llamar rasgos identitarios de la belleza. Para responder a esta cuestión no podemos olvidar la radical historicidad de la representación estética, como tampoco la universalidad de aquel impulso al que hemos denominado *hormé* estético. La cuestión ha de ser estudiada a través de los tiempos, pero también teniendo en cuenta la diversidad incontable de las poblaciones humanas. Con esto ya estamos entrando, lo queramos o no, a la relación entre belleza y poder (social, político, económico) A propósito de esto debemos preguntarnos, por ejemplo, si son legítimos los ideales del “helenis-

mo” impuestos por los europeos como el paradigma o modelo de lo bello. Diremos que no lo son en sí mismos, sino en cuanto impidieron comprensión de la belleza artística en sus infinitas variaciones.” La revelación de la belleza –dice Luis Juan Guerrero, uno de los más grandes teóricos del arte que hemos tenido– exalta normativamente a la Afrodita helénica, pero cierra todos nuestros resortes de acogimiento a la divinidad azteca, a la Virgen de los primeros siglos medievales, a la máscara africana y a las caligrafías de Klee”¹⁷. Si debemos reconocer, sin embargo, que el “helenismo”, típica ideología colonialista, generó históricamente, como movimiento estético, algo que hace de supuesto del arte contemporáneo: su autonomía respecto del universo del mito, del mundo de la guerra, el de las religiones y el de otras formas de objetivación que lo tenían incorporado funcionalmente. Cuestión esta que tiene relación con aquella fecunda y desoladora categoría de Justino Fernández, la moribundez. Esta autonomía ha favorecido un desarrollo específicamente estético del arte y ha dado las bases para responder adecuadamente a aquellos rasgos identitarios de los que hablábamos.

Ahora pasemos a otra cuestión que ha marcado pautas respecto de lo bello artístico: el “realismo”. ¿Son legítimos sus ideales de belleza? Viene al caso señalar que la “ideología helenista” no fue extraña a esa posición, a pesar de los griegos mismos. Si tuviéramos que señalar qué se ha entendido como uno de los criterios de lo bello en el llamado “realismo”, podríamos hacerlo destacando una relación canónica entre belleza y figura dentro del marco de una “configuración significativa”¹⁸. ¿Puede dudarse de la increíble fecundidad de ese criterio? La estatuaria antigua clásica, el Cristo de Velázquez, los paisajes de los impresionistas, por poner algunos ejemplos, son testimonios imperecederos de belleza estética. De todos modos, si atendemos al concepto de “realidad” del realismo debemos destacar una debilidad que le es esencial en cuanto que la misma práctica artística lo acaba por derribar y sacarle todo lo que tiene de ingenuo. La plástica, aun en sus momentos de máximo realismo ha sido y es arte, vale decir, una *mediación* creadora. De los textos dedicados a la crítica de arte que nos ha dejado José Carlos Mariátegui, se desprende todavía algo más importante. No sólo estamos ante una mediación creadora en todos los casos. Los llamados “realistas” no habían visto la paradoja que se oculta en esa noción, así como no habían conocido el poder catártico de dicha paradoja. “La experiencia realista –dice Mariátegui– no nos ha servido sino para demostrarnos que sólo podemos encontrar la realidad en los caminos de la fantasía”. La ficción (y eso vale para todas las manifestaciones del arte) al quebrar los marcos siempre estrechos de nuestro mundo objetivo, nos abre a lo real-infinito, que siempre habrá de exceder nuestro corto mirar, nuestra limitada objetividad¹⁹. La fantasía y la ficción rasgan nuestra mirada y nos ponen ante imprevistas vinculaciones, así como insospechados campos de belleza lo que no supone, de ninguna manera, una desvalorización de las formas “clásicas” las que pueden ser contempladas ahora desde su propio secreto creativo.

Luis Juan Guerrero, sin ejercer la paradoja, viene de hecho a decirnos lo mismo. Para él tan “realista” es una Madonna de Rafael como una pintura abstracto-geométrica de Paul

17 Guerrero, J.L. (1954): *Qué es la belleza*. Buenos Aires, Columba. p. 68.

18 Guerrero, J.L. (1967): *Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas (Estética operatoria en sus tres dimensiones)*. Buenos Aires, Losada. III, p. 283.

19 Mariátegui, J.C. (1970): *Op. cit.*, pp. 22-25.

Klee. Y esto porque el “realismo” no pasa por la figura, sino que es algo más profundo: se trata, según sus palabras, de “una disponibilidad para cualquier posible vinculación con lo real”²⁰. Y los ángulos desde los cuales se puede mirar el mundo tanto con la mirada del artista como la de cualquier otro, son de hecho infinitos, porque lo real no es tan sólo lo que nos rodea en nuestro vivir familiar y cotidiano en el que nos movemos ajenos a lo extraño, sino que es eso y lo que nos puede salir al encuentro sorpresiva e inesperadamente. La distinción entre “realidad” e “irrealidad” es cultural y sus límites son móviles. Lo irreal puede ser lo real no vivido y la belleza puede ser uno de los modos de vivirlo.

Esta crisis del realismo ingenuo ¿nos ha abierto las puertas para el “arte puro” con los alcances con los que lo discutimos aquí? Decididamente, no. La existencia, referente último o primero de la vida humana también es fantasía y hasta ficción. No escapa a lo insondable de la realidad.

EL COSTADO IDEOLÓGICO DEL ARTE PURO

Pues bien, la noción de “pureza”, lograda siguiendo a Kant y sus epígonos desde la adífora de la existencia de la realidad sensible y con ella, de la voluntad y el deseo, conduce a una concepción aristocrática del arte y, paralelamente, al rechazo de todas las formas del arte “popular”, así como a una ceguera respecto del arte llamado impropriamente “primitivo”, expresiones estéticas que suponen sectores sociales para los que la “indiferencia completa” que pedía Kant fue y es algo extraño y hasta forzado. Este aristocratismo, no visible abiertamente en Kant, se ha puesto a la luz en quienes lo han seguido y de quienes podría pensarse que se sumaron a este aspecto del kantismo porque ya eran aristocratizantes y en el peor sentido del término. Tal es lo que sucede en Caso y en José Ortega y Gasset. En el primero, el “arte puro” es “refinado”, “noble”, “culto” y por eso mismo “liberador”. El otro arte, aquel que se ata a motivos, es vulgar, plebeyo, grosero o, cuanto más primitivo, en fin, impuro, tomando este término, como es de suponer, en su sentido negativo. Caso decía de modo gratuito y forzado: “La belleza nos llena de alegría sin que codiciemos las cosas que nos deleitan” lo que es posible, siguiendo las lecciones de Kant y de Schopenhauer, porque hemos dejado antes “suspendida” su existencia y, con ella, la voluntad y el deseo. Repitiendo un texto tomado de *El Mundo como voluntad y representación* nos dice Caso que “El hombre vulgar, producto de fabricación al por mayor de la Naturaleza que le crea por millares todos los días incapaz de elevarse a la apercepción desinteresada que constituye la contemplación verdadera”²¹. “(...) en los instantes de la contemplación estética, cuando reflejamos el mundo, sin condicionarlo ni apetecerlo y nos acercamos a la posición del sujeto puro de conocimiento, ya no somos la ola agitada y opaca, con su penacho de rabia impotente, que escupe al cielo su incomprensión y su egoísmo”²². “Como la vida ordinaria no consiente la intuición desinteresada ni la proyección sentimental, ella forja su mundo, su región, su universo que parece duplicar la vida ordinaria y el mundo habitual”²³.

20 Guerrero, J.L. (1967): *Op. cit., Ibidem*.

21 Schopenhauer, A. (1942): *Op. cit.*, p. 183 y A. Caso, A (1944): *Op. cit.*, p. 33.

22 Schopenhauer, A. (1942): *Op. cit.*, pp. 54- 55.

23 *Ibid.*, 95-96.

Los textos que hemos transcrito de la estética neokantiana y schopenhaueriana de Antonio Caso, nos muestran su oscuro lado ideológico. No debemos olvidar que para este filósofo que vivió contemporáneamente uno de los más grandes levantamientos campesinos de nuestra América, la humanidad mexicana se dividía en dos sectores: los hombres “que han asimilado la cultura europea” y los que integraban “la raza arqueológica que no ha podido aun asimilar los beneficios” de aquella cultura²⁴. Y en cuanto a la “muchedumbre”, cuya historia es “la de los hormigueros, la historia de los colmenares, la historia de las colonias de animales”, es tarea del “hombre superior oponerse a ella, vearla si es menester, resgretarle sus errores...”²⁵. Y, felizmente, esto es posible según nos lo dice en otro texto, porque “sólo el sabio puede. El ignorante es naturaleza...el campo no sabe, por eso no puede. Pero la ciudad es culta sólo por el sabio”, por donde claramente, las masas campesinas de México, son la barbarie²⁶.

Pero todavía hay más. Caso se encuentra con una contradicción: para gozar del arte, de la filosofía, del ocio, es necesario disponer de un bienestar económico y quienes no lo tienen se ven obligados, en función de sus necesidades no satisfechas, a vivir sumergidos en el deseo y estar movidos por el interés. Para ellos no están, pues, dadas las condiciones de la contemplación estética. Pero, aquí viene el problema ¿acaso no exige aquel bienestar del rico, del satisfecho, un permanente cuidado económico, un interés? Haciendo a nuestro juicio una lectura desacertada de Baltasar Gracián²⁷ nos dirá que para el rico la solución se encuentra en hacer abstracción de su riqueza mediante actos de liberalidad y dispendio. “Quien goza de vida lozana —dice Caso— y posee abundancia de bienes, no piensa en ahorrar. Practica como dice Gracián una “incomprensibilidad de caudal”. Quien no tiene lo bastante sólo piensa en ahorrar”²⁸. Así, pues, para alcanzar el “arte puro” debemos, primero, “suspender” la existencia del objeto, así como el deseo y, luego, practicar un “desconocimiento” (una “incomprensión”) de nuestro caudal. Y si lo primero es imposible, lo segundo es, además, rayano en el fariseísmo y la hipocresía

Pues bien, entre aquellos “hombres arqueológicos”, cuya historia era la de “las colonias de animales”, estaba Emiliano Zapata y sus gentes de Morelos, los que frente a una burguesía saturada de filosofía europea, representaba lo más auténtico de la Revolución Mexicana. Cuando Rivera, quebrando ese mundo falso, pintó el viejo palacio de Cuernavaca en donde la figura principal es la del caudillo morelense, su actitud como artista no la ejerció desde una “indiferencia” respecto de la existencia del héroe campesino, sino que la llevó a cabo pensando en él como símbolo vivo de un pueblo. Ni Rivera, ni Mariátegui cayeron en la trampa del “sujeto puro” y de sus “puras intuiciones”.

Veamos ahora cómo se expresa ese mismo lado tan poco transparente del “arte puro” en Ortega y Gasset. La sombra de Stephane Mallarmé acompaña en todo momento al filósofo español. El simbolista francés había dicho: “Un poema debe ser un enigma para el

24 Caso, A. (1954): *Op. cit.*, pp. 134-136.

25 Caso, A. (1971): “Polémicas”. Universidad Nacional Autónoma de México, *Obras Completas*, tomo I. p. 185.

26 Caso, A. (1933): *El concepto de la historia universal y los valores*. México, Ed. Botas. pp. 114-115.

27 Gracián, B. (1986): *El héroe. El político. El discreto*. Barcelona, Plaza James. pp. 111-112.

28 Caso, A (1971): *Op. cit.*, p.194.

hombre vulgar, música de cámara para el iniciado”²⁹. ¿Cómo alcanzar ese nivel expresivo? Pues, para Ortega de cuya toma de partido en favor de un “arte puro” ya hemos hablado, se lo alcanzará mediante un proceso de “deshumanización” de la producción estética y, a su vez, de “asco” por todo lo que le pueda quedar de “humano”. “Aunque sea imposible un arte puro no hay duda –nos dice– de que cabe una tendencia a la purificación del arte. Ella llevará a una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos...Será –concluye– un arte para artistas y no para la masa de hombres”³⁰. En una especie de suicidio cultural Ortega pone el futuro de Europa en la separación, la escisión entre “hombres superiores” y “muchedumbres”. “Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte –y esto lo decía antes de 1914– volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares. Todo el mal-estar de Europa vendrá a desembocar y curarse en esa nueva (sic) y salvadora escisión”³¹. En otro texto, no menos saturado de suficiencia y soberbia, llega a hablar “de dos variedades distintas de la especie humana”, una de las cuales, el “pueblo”, la “masa” que ha pretendido ser toda la sociedad, no es más que “inerte materia del proceso histórico, factor secundario del cosmos espiritual”³². Tal ha sido el destino del “arte puro”, justificar las formas más reaccionarias del pensamiento social y político, regresado a la añeja distinción y, por eso mismo, no tan “nueva”, ya señalada en la antigüedad entre *mousikói* y *bánausoi*, entre cultos e incultos, entre seres humanos selectos y humanidad vulgar, entre helenos y bárbaros. Nada dicen ambos defensores del “arte puro”, Caso y Ortega, del grado de “asco” –por usar el término que usa el filósofo español– que producen los vicios y las debilidades humanas de los “selectos”, de lo que se salva el vulgo ya que dentro de su humanidad aquellas lacras serían “lógicas” y “normales”.

EL ARTE COMO LENGUAJE

Vayamos ahora a la cuestión del lenguaje. ¿Podríamos decir que una obra de arte nos “comunica” algo o que nos hace llegar un “mensaje”? ¿Este es el que nos envía el artista a través de su obra, o ésta se independiza y podría entenderse que emite su propio mensaje ni siquiera pensado por el autor? ¿Y cómo se explica ese mensaje cuando se ignora el autor? ¿Y no será en buena medida construido el mensaje por el receptor del mismo? De hecho en todos los casos se ha entablado una comunicación y ¿cómo llamar a todo eso sino “lenguaje”? Por cierto que con esto no pretendemos avanzar hacia extremos como aquel en el que cayó Croce cuando desacertadamente afirmó que “La estética en cuanto filosofía del arte es una y la misma ciencia que la lingüística general”³³.

Volvamos, pues, sin confundir campos a la cuestión de arte y lenguaje cuyas dificultades no son pocas, si bien están a nuestro favor las palabras de Ferdinand de Saussure para

29 Cassirer, E. (1945): *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica. p. 305.

30 Ortega y Gasset, J. (1947): *Op. cit.*, p. 359.

31 *Ibid.* p. 356.

32 *Ibid.* pp. 355-356.

33 Cróce, B. (1926): *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Madrid, Librería Española de Francisco Beltrán.

quien el lenguaje es algo “multiforme y heteróclito”³⁴. Prestemos atención a la última calificación. Con ella nos quiere decir que se trata de algo irregular, extraño. Lógicamente que hay artes que trabajan con signos propiamente lingüísticos, tales como la poesía, la novela y otras formas narrativas. En ese caso, el quehacer artístico tiene como materia al lenguaje hablado o escrito. Pero qué sucede con las artes que no son “literarias”, que no se las “escribe” y que nos llegan por otros medios de significación y de comprensión? ¿Y en qué radica estéticamente eso que llamamos en este caso “significar”? En las artes a las que hemos denominado “literarias”, el lenguaje se nos da apegado al sintagma y es en ese ámbito en el que se despliega la metáfora; en las artes plásticas (pintura, grabado, escultura, etc.) no hay sintagmatismo ni lo podría haber por lo mismo que su desarrollo no es lineal, sino superficial, es decir, se desarrolla en una superficie. Se trataría de un puro paradigmatismo el que juega, además, de modo totalmente heteróclito. En la música, su desarrollo sigue un curso sucesivo temporal, como si una estructura sintagmática la ordenara internamente. Como sucede con la palabra en el lenguaje hablado, cada sonido o unidad sonora interna al conjunto, recibe su valor del lugar en el que surge dentro del desarrollo sinfónico, lo que Saussure ha denominado hablando de los signos del lenguaje verbal, “valor diacrítico”. De todos modos, a pesar del texto escrito musical, difícil resulta entender un concierto como si sus “signos” tuvieran una naturaleza semejante a los del lenguaje hablado. Aquí, lo mismo que en la pintura, arte que no tiene “escritura” (como lo tienen el lenguaje hablado y la música) se trataría de un puro paradigmatismo irregular y sorprendente.

Así, pues, la estructura de las obras de arte se aproximan en varios aspectos a las del lenguaje objeto de la lingüística. La imagen plástica y la imagen sonora pueden ser “leídas” de diversos modos y uno de ellos el conceptual, tal vez el más discutible. “Las dos formas de conocimiento —dice Croce—, a saber, la estética y la intelectual, son distintas, pero no puede decirse que estén separadas o divorciadas, como dos fuerzas que actúan en direcciones opuestas”³⁵. Mariátegui desde la filosofía y con su fina sensibilidad estética no lo dudaba.

Y a propósito de las artes que se organizan sobre un desarrollo sintagmático y, por eso mismo, lineal (la poesía, la novela, la música y la plástica), “lenguaje” sin escritura cuyo desarrollo, según dijimos es de superficie y no lineal, es oportuno recordar la cuestión del “arte por el arte” que podría confundirse con el concepto de “arte puro” que hemos criticado. Aquél nació por iniciativa de Jules de Gaultier quien pensó que era posible “transponer” la pintura a la poesía. La teoría de la “transposición” consistía en intentar poner en un orden sintagmático, lineal, lo que se nos presenta como superficie, el cuadro, de valor puramente paradigmático. Se trataba de “leer” el mensaje de una obra de arte plástico mediante su “narración” con otros recursos expresivos, en particular la poesía.

La transposición se lleva a cabo, en otros casos, “pintando” con imágenes literarias, tal como lo realiza bellamente Rubén Darío en su celeberrimo *Azul*. El poeta sale una mañana “en busca de impresiones y de cuadros” y pinta primero “sin pinceles, sin paleta, sin papel, sin lápiz” y, luego, de regreso, “pobre pintor de la naturaleza y de Psyquis”, salen de su pluma “acuarelas”, “paisajes”, un “aguafuerte”, un “estudio al carbón”, una “naturaleza

34 Saussure, F. de (1931): *Fuentes manuscritas y estudios críticos*. México, Siglo XXI. p. 25.

35 Croce, B. (1926): *Op. cit.*, p. 67.

muerta” con los que nos introduce en la magia de colores y de luces contrastadas, de penumbras, claridades y crepúsculos, para coronar todo esto con una Madame Maintenon en su tocador a la que “el gran Watteau le dedicaría sus pinceles”. No podía faltar lo más delicado de las gracias del barroco, junto con las pinturas literarias, verdaderas manchas impresionistas.

Algo semejante pero con un sentido en otros aspectos muy distinto, es la propuesta de “poesía pura” de Stéphane Mallarmé. Lo que pretende el poeta simbolista es transponer al lenguaje hablado, poesía en este caso, valores estéticos del lenguaje musical en un intento de hacer pesar la palabra primariamente como sonoridad, por sobre su significado. ¿Cómo quedarnos con un significante desnudo? Pues, quebrando el sintagma que es de donde las palabras reciben su valor, alterando las estructuras sintácticas y otros recursos de ese tipo. Todo esto es legítimo, si bien no resulta aceptable en cuanto se apoya en una maniifiesta suspensión de la existencia o, si se quiere, del mundo, y en un paralelo aristocratismo del que ya hemos hablado cuando nos ocupamos de la posición social de un Ortega y Gasset. Y todavía más, se puede poner en duda la posibilidad de la propuesta en cuanto no se trataba, en verdad, de una “transposición”, sino de algo más osado: se quería efectuar una “traducción” de un lenguaje al otro. Al respecto son siempre oportunas las palabras de Ernst Cassirer, quien dice que “los lenguajes de las diversas artes pueden ser puestos en conexión, como, por ejemplo, cuando un poema lírico es puesto en música o cuando se ilustra un poema; pero no pueden ser traducidos uno en otro. Cada lenguaje tiene que cumplir una misión especial...”³⁶.

Pues bien, en ese intento de conexiones tal vez uno de los más difíciles, claro que en otro plano, sea el de filosofía y arte. La cuestión aparece ricamente en los escritos de Federico Nietzsche y sabemos que Mariátegui ha sido uno de sus serios lectores. El filósofo alemán vivió los momentos de creación de la “música dramática”, en los que se produjo ese encuentro de lenguajes artísticos expresados en la ópera, el que los hacía a todos significativos. De acuerdo con esto decía: “nuestra música de ahora da la palabra a cosas que nunca habían tenido lenguaje” y le parecía que los pintores habían logrado algo semejante³⁷; y por cierto, en cuanto escuchaba y contemplaba desde la filosofía rescataba el valor de significación de todos esos lenguajes, incluido el de la arquitectura, que le permitían abrirse a una “significación cósmica” y ver “un sentido metafísico en los objetos de arte”³⁸. Pero a más de esto hay en Nietzsche una crítica a los que llama no sin cierta ironía “pueblos artistas”, para los que han sido extrañas todas las formas “bárbaras” del arte, del que Nietzsche tenía noticias en cuanto también se habían dado, a su juicio, en Europa. Oigamos sus palabras: “Por esta liberación –dice refiriéndose al descubrimiento de ese arte bárbaro– pudimos gozar por un cierto tiempo de la poesía de todos los pueblos, de todo lo que hay en los más ocultos lugares, de brote natural, de vegetación primitiva, de floración salvaje, de belleza prodigiosa y de irregularidad gigantesca, desde la canción popular hasta el gran “bárbaro” Shakespeare. Usamos –concluye más adelante– largamente de las ventajas de la barba-

36 Cassirer, E (1945): *Op. cit.*, p. 284.

37 Nietzsche, F (1948): “Del alma de los artistas y de los escritores”, IV Parte de Humano, demasiado humano, vol. I, tomo III de *Obras Completas*, Buenos Aires, Aguilar p. 173.

38 *Ibid.*, p. 170.

rie”³⁹. Y ¿cuál es la función profunda del arte visto desde esta notable apertura? “Ante todo –nos contesta– ha enseñado durante miles de años, a considerar con interés y placer la vida bajo todas sus formas y fomentar nuestras sensaciones de tal modo, que terminaremos por exclamar: sea lo que sea la vida, la vida es buena”. Se trata como él mismo nos lo aclara –en la más neta tradición del “arte impuro” tal como lo hemos intentado definir en estas páginas– de una teoría del arte que no es ajena a “sentir placer en la existencia” y que despierta en el filósofo “una poderosa necesidad de conocimiento”⁴⁰.

El arte, ya lo hemos dicho, no se resuelve en conceptos, pero en el diálogo de los ricos y complejos lenguajes del arte con la filosofía, ésta tiene el derecho de “transponer” las experiencias estéticas al conocimiento. Y tal cosa es lo que hace Nietzsche y lleva a cabo, por su cuenta Mariátegui. Y en ambos es legítimo. El muralismo mexicano, con su peso axiológico y su fuerte mensaje, podía entrar en diálogo con la filosofía, lógicamente, siempre que no se partiera de una adiáfora existencial de lo representado. Dicho de otro modo, la conexión posible entre filosofía y pintura sólo puede establecerse si nos movemos en el ámbito del “arte impuro”, única manera de “aprovechar las ventajas de lo bárbaro”.

No está demás y viene plenamente a propósito recordar las estrechas relaciones de Mariátegui con el poderoso y rico movimiento de las vanguardias latinoamericanas. Aquí sólo recordaremos que, en sus líneas progresistas, se movieron en lo “impuro” y en lo “bárbaro”, con lo que se pusieron en una franca actitud de apertura y no de clausura y marginación sociales. Basta recordar, como uno de los casos más notables, el de los “antropófagos” brasileños movidos por el gran Oswald de Andrade, contemporáneo de Mariátegui.

EL INAGOTABLE E IMPREVISTO MENSAJE DEL ARTE

El arte, inmerso en la vida y motivado por ella, así como por la muerte, su otro rostro, no es ajeno, según todo lo dicho a una historicidad. Es, a su modo, un lenguaje metido en la historia. El arte indígena de las grandes culturas americanas es, además, según nos dice Justino Fernández “el lenguaje más formidable que hemos tenido y que tenemos hasta ahora”. El poder y la fuerza de su terrible belleza le viene “en tanto nos revela intereses vitales y mortales”, desde una especie de transhistoria que ahonda en nosotros nuestra “moribundez” y refuerza su imagen de eternidad. Se desglosa en sucesivas e interminables hablas y nos hace sospechar que oculta una lengua generadora que las vertebraba. Lenguaje, por lo demás, heteróclito y lleno de sorpresas. Los caminos del arte son, pues, muchos y, sobre todo, imprevistos. Nadie puede establecer líneas definitivas, ni últimas lecturas de un texto cuyo “alfabeto”, salvo el caso de la literatura y la música, desconocemos.

Dos metáforas nos ayudarán a entender la realidad heteróclita del lenguaje artístico. Antes no podemos dejar de decir dos cosas sobre la metáfora: para Ortega y Gasset, movido por aquel “asco a lo humano, a la realidad, a la vida”⁴¹, la metáfora se le aparece como una “evasión”⁴²; para nosotros, partiendo de la sospecha de que lo real no coincide ni coincidirá jamás con el modo como lo objetivamos, la metáfora no es evasión, sino agresión. Las me-

39 *Ibid.*, p. 178.

40 *Ibid.*, p. 180.

41 Ortega y Gasset, J. (1947): *Op. cit.*, p. 37.

42 *Ibid.* pp. 372-373.

táforas son victorias, aun cuando fugaces, sobre la opacidad de lo real, ellas constituyen un modo de sorprender descuidada a la esfinge y obligarla a mostrarnos una faceta de su cara, inédita para nosotros. Con la metáfora le damos un mordisco a esa realidad mediatizada, la que de otra manera acabaría siendo una repetición en la mudez.

Pues bien, escuchemos ahora a Ferdinand de Saussure, padre de la lingüística, en cuyo terreno avanzó ayudado por las más vivas y osadas metáforas. Para él el lenguaje “es un barco en el mar, no en el astillero”. El mar es la sociedad y el astillero, la academia, la facultad. Pues bien, el barco en el mar tiene un curso imprevisible. Por la forma del casco que se le hizo en el astillero –nos dice– no se puede inferir, a-priori, el curso que seguirá una vez que se encuentre navegando⁴³.

Diego Rivera, de cuyas manos surgió el portento de Chapingo, en una carta de inicios del siglo XX, escrita en París y en medio del hervor de las vanguardias, decía por su parte: “En un mar tan agitado es bueno echar al agua su propia barca y ver claramente de qué lado está cargada”⁴⁴. Navegación hacia lo inesperado, aun cuando de alguna manera lo llevemos dentro, eso es el arte e inesperados son los lenguajes en su heteroclidad. La creación artística es esa imprescindible compañera que desde su inserción en la vida, nos ayudará desde lo inesperado.

43 Saussure F. de (1971): *Op. cit.*, p. 36.

44 Spilimbergo, J.E. (1954): *Op. cit.*, p. 10.



Nuestra esencia: la condición humana

Our Essence: The Human Condition

Bertilio NERI

Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad del Zulia.

RESUMEN

El nuevo paradigma del conocimiento está asociado a la intersubjetividad, la transdisciplina y la complejidad. La comprensión e interpretación de los procesos y fenómenos de la realidad, es posible si se atiende a la trama discursiva en la que se genera la contextualidad que da forma y contenido a las formas cognitivas de la razón, a partir de la diversidad, incertidumbre y las contradicciones. Se está en presencia de una reforma radical del pensamiento y de las instituciones, en todos sus órdenes y saberes. La universidad, debe responder a este reto creando las condiciones históricas para reformar el pensamiento, aprendiendo de otro modo a saber pensar desde la crítica liberadora y el diálogo con las otras disciplinas y culturas. Los estudios de doctorado deben recoger en sus pensa y programas de investigación, el nuevo rol de la episteme en la construcción de un científico social más comprometido con su condición humana y ciudadana.

Palabras clave: Complejidad, ciencia, conocimiento, individuo.

ABSTRACT

The new paradigm of knowledge is associated with inter-subjectivity, transdisciplinarity and complexity. Understanding and interpretation of the processes and phenomena of reality are possible if one pays attention to the discursive framework in which the contextuality that gives form and content to the cognitive forms of reason are generated, based on diversity, uncertainty and contradictions. This indicates a radical reform of thought and of institutions in all their orders and knowledge. The university should respond to this challenge by creating historical conditions to reform thought, learning another way of knowing how to think based on liberating criticism and dialogue with other disciplines and cultures. Curricula and research programs for doctoral studies should include the new role of knowledge in constructing a social scientist who will be more committed to his condition as a human being and citizen.

Key words: Complexity, science, knowledge, individual.

* Discurso pronunciado por el Dr. Bertilio Neri, en ocasión del homenaje que le rindió el Doctorado en Ciencias Humanas de la División de Estudios para Graduados de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia.

1. ALGUNAS CONSIDERACIONES PREVIAS

La generalidad de los estudios-programas realizados sobre la Reforma de la Universidad, han enfocado, primordialmente los aspectos de tipo estructural, organizativo, administrativo y político-gerenciales; tocando de manera tangencial aquellos más esenciales relacionados con el pensamiento científico-humanística, que favorecen la necesaria vinculación entre la aptitud para organizar el conocimiento y la interrelación entre lo científico y lo humanístico. Las ideas presentes son solo un intento de despertar el interés de los conocedores de tan interesante problemática e iniciar un esfuerzo más inter y transdisciplinario del conocimiento y valorar su importancia en la reforma de la enseñanza.

Hablar de la reforma de la Universidad, sin antes hacer un esfuerzo de reflexión que permita ubicar al sistema formal de educación superior, de manera comprehensiva, en un proceso histórico-cultural caracterizado por cambios incesantes, es un enfoque limitado y poco pertinente, ya que no se contextualiza ni se vincula a su entorno histórico, social, política y cultural.

Entre las características más resaltantes de estos procesos reformistas está el que dichos cambios han sido insuficientes, limitados y muy ligados a los vaivenes histórico-políticos, a veces extemporáneos, donde el peso de la tradición académica ha jugado un papel preponderante, en la mayoría de los casos relacionados a la organización y el funcionamiento institucional, quedando de lado las corrientes del pensamiento y el saber, los tipos de conocimiento, los movimientos filosóficos dominantes, las presiones ideológicas, en suma, la historia del saber y de las ideas.

Si tratamos de caracterizar el desarrollo de la Universidad venezolana (y latinoamericana), encontramos que ha sido: profesionalizante-disciplinario, con un enfoque del conocimiento racional-positivista, con una alta incidencia de la docencia en desmedro de las otras funciones que la caracterizan, especialmente de la investigación (su verdadera esencia) y que se mantiene desvinculada de su entorno. Se ha afirmado también que es una institución típicamente burocrática (papeleo, rutina, desmotivación, anomia), centralizada y disfuncional (deficiente, ineficaz y de escasa efectividad social), desvinculada de su entorno y con resultados poco pertinentes, partizada, con personal altamente desmotivado, escasa o nula evaluación, control y seguimiento de sus procesos, extensión tipo tradicional, etc.

Dentro de este panorama no se vislumbra un esfuerzo más comprehensivo tanto por sus actores como por parte de los diferentes sectores de la sociedad, especialmente de los gobiernos nacionales de turno, quienes se atribuyen su representatividad, que conlleve a un cambio real y efectivo que promueva programas y proyectos pertinentes y viables en el surgimiento de nuevas formas de organización del conocimiento y la manera de ser transmitido.

En el cambiante y complejo mundo de la educación superior se han venido promoviendo las más disímiles propuestas para enfrentar esa difícil y compleja situación por la que atraviesan las universidades. Una de las más recientes, por cierto, la protagonizan en Europa los esfuerzos de unificación de países tan variados como los miembros de la actual Unión Europea, proponiendo proyectos que cumplan con los requerimientos necesarios de mancomunidad e innumerables autores planteando reformas en las universidades, entre los cuales se encuentra Edgar Morin¹, quien en uno de sus últimos libros nos plantea

1 Morin, E. (1999): *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma, reformar el pensamiento. Bases para una reforma educativa*. Nueva Visión, Buenos Aires.

la reforma de la Universidad a través de la *reforma del conocimiento, de la mente y de la condición humana*.

2. LA NECESIDAD DE UN CAMBIO

Como se acaba de indicar, el autor citado nos habla de la necesidad de una reforma del pensamiento y de las instituciones, y por ende de la enseñanza y la educación. Define a la enseñanza como el “arte o acción de transmitir a un alumno conocimientos de maneja que los entienda, comprenda y asimile” (sentido cognitivo), lo cual no es suficiente. Luego habla de la educación como la “puesta en práctica de los medios necesarios para asegurar la función y el desarrollo de un ser humano”, con sus connotaciones de moldeado y de conformación, que le obligan a aclarar que la misión de la didáctica es incentivar la auto-didáctica, despertando, provocando y favoreciendo la autonomía del pensamiento. En definitiva, afirma que educar implica algo más que llenar una carencia, que el compromiso es con “una enseñanza educativa” “(...) que permita comprender nuestra condición y ayudarnos a vivir”.

En tal sentido, se plantean dos grandes desafíos íntimamente ligados: a) la hiper-especialización, que fragmenta e impide ver lo global y lo esencial, descontextualizando los problemas, sacándolos del desafío de la complejidad del conocimiento pertinente, y b) el de la expansión descontrolada del saber, y se agrega que recibimos solo información parcelada y dispersa, conocimientos fragmentados para usos técnicos que impiden su integración a nuestras vidas; que “no llegan a conjugarse para alimentar un pensamiento que pueda considerar la situación humana, en la vida, en la tierra, en el mundo, y que no pueda afrontar los grandes desafíos de nuestro tiempo”.

Los planteamientos anteriores llevan al problema esencial de la “organización del saber” por medio de una cadena de desafíos: el cultural o la gran desunión entre la cultura de las humanidades y la científica; el sociológico, relacionado con el crecimiento de las características cognitivas de las actividades económicas, técnicas, sociales, políticas, e informática” en simbiosis con nuestras actividades; el cívico, que plantea el debilitamiento de una percepción global, del sentido de la responsabilidad y de la solidaridad. En otras palabras, “se plantea el problema histórico esencial de la necesidad de una democracia cognitiva”.

Estos desafíos llevan a la necesidad de hacer frente a la interdependencia, a una reforma paradigmática del pensamiento que nos obliga a organizarlo. En definitiva: “La reforma de la enseñanza debe conducir a la reforma del pensamiento y la reforma del pensamiento a la reforma de la enseñanza”. Punto de partida para las bases de una reforma educativa que denomina: La cabeza bien puesta, donde plantea que más importante que acumular el saber es disponer, simultáneamente, de un aptitud para plantear y analizar problemas y de principios organizadores que permitan vincular los saberes y darles sentido.

Esta organización de los conocimientos “implica operaciones de unión (conjunción, inclusión e implicación) y de separación (diferenciación, oposición, selección y exclusión)”, propiciando un “proceso circular que va de la separación a la unión, de la unión a la separación y, más allá, del análisis a la síntesis, de la síntesis al análisis”. Concluye –Morin– diciendo que el desarrollo de la aptitud para contextualizar y totalizar los saberes se convierte en un imperativo de la educación.

La aparición de nuevas ciencias del conocimiento caracterizadas por su interrelación y transdisciplinariedad, tales como la ecología, las ciencias de la tierra, la cosmología, la prehistoria, la nueva historia y la cultura de las humanidades, pasarán a reforzar las bases de

un nuevo enfoque del conocimiento, que según el autor sería poli y transdisciplinario, y su objeto un sistema complejo que forme un todo organizado; haciendo así necesaria “la aparición de un nuevo espíritu científico que beneficie la inteligencia general, la aptitud para plantear problemas, la posibilidad de vincular conocimientos y la renovación de la cultura de las humanidades; lo cual favorecería la aptitud para abrirse a los grandes problemas, para reflexionar, para aprehender las complejidades humanas, meditar sobre el saber e integrarse a la vida propia, a ver con mayor claridad la conducta y el conocimiento de uno mismo”.

Estas aptitudes habría que llevarlas a los diversos niveles de enseñanza por intermedio de un proceso continuo entre la cultura científica y la cultura de las humanidades, en fin, en la condición humana. Este proceso cultural parte del supuesto que “La tierra es una totalidad físico-biológica-antropológica en la que la vida es una emergencia de la historia de la Tierra y el hombre una emergencia de la historia de la vida terrestre”. Un ser humano que emerge y se distingue de la naturaleza viviente y física por medio de la cultura, el pensamiento y la conciencia.

El aporte de las ciencias humanas dentro de este contexto sería la consideración de “una ciencia antro-po-social” (...) “que enfoque a la humanidad en su unidad antropológica y sus diversidades individuales y culturales”, donde la psicología, la sociología, la economía, los mitos y las religiones, se orientan “hacia el destino mítico-religioso del ser humano”, hacia la condición humana; que la cultura de las humanidades por miedo del estudio del lenguaje, la literatura, los ensayos, las novelas, el cine, la poesía, las artes (que nos introducen en la dimensión estética de la existencia), nos muestran que “existe un pensamiento profundo sobre dicha condición”.

En cuanto a la enseñanza, el filósofo francés, considera que en el estudio de la condición humana habría que intentar “hacer que converjan las ciencias naturales, las ciencias humanas, la cultura de las humanidades y la filosofía, y que según Durkheim, el objeto de la educación no está en darle al alumno cantidades de conocimiento sino en construir en él un estado interior y profundo, una especie de polaridad del alma que lo oriente en un sentido definido no solo durante la infancia sino para la vida, y que el aprender a vivir necesita no solo de conocimientos sino de la transformación, en el propio estado mental, del conocimiento adquirido en sapiencia y la incorporación de ésta sapiencia a la vida.

En consecuencia, los enfoques y reformas sobre la comprensión humana deberían orientarse hacia una pedagogía conjunta (no a enseñanzas separadas), donde el filósofo, el psicólogo, el historiador, el escritor, se conjuguen con lucidez; donde se analicen los límites de la lógica y de las necesidades de una racionalidad no solo crítica sino auto-crítica; pasando por “la psicología del conocimiento y de la aplicación permanente a uno mismo, a la epistemología y al conocimiento crítico del conocimiento, que apelará a las ciencias cognitivas”, o al aprendizaje de la lucidez y la comprensión a través de la movilización de todas las capacidades humanas. En esta parte juega un papel fundamental la filosofía, aportándonos racionalidad crítica y auto-crítica, que permita al docente y al alumno auto-observarse, contribuyendo así a la conciencia de la condición humana y al aprendizaje de la vida.

3. *¿CÓMO ENFRENTAR LA INCERTIDUMBRE?*

En el siglo recientemente concluido hubo varias revoluciones científicas fundamentales en áreas del conocimiento como la termodinámica, el descubrimiento del Cuanta, las diversas teorías sobre el universo, etc., socavando la validez absoluta del determinismo por

una relación dialógica (al mismo tiempo complementaria y antagónica) entre orden y desorden, entre complejidad y simplicidad, información y desinformación, cambio y estatismo; provocando una verdadera problematización de la racionalidad científica. Según Morin, estamos aprendiendo que “todo lo que es, sólo puede nacer en el caos y en la turbulencia”.

A la incertidumbre física y biológica habría que agregar la humana, tanto la cognitiva como la histórica. La primera hace referencia al cerebro (el conocimiento no es nunca reflejo de lo real, sino simple traducción y representación: riesgo y error); la psíquica, donde el conocimiento de los hechos es siempre resultado de la interpretación; y la epistemológica (crisis de los fundamentos de certeza); “Conocer y pensar no es llegar a una verdad totalmente cierta, es dialogar con incertidumbre, y la incertidumbre histórica se relaciona con el carácter intrínsecamente caótico de la historia humana”.

LOS TRES CAMINOS

1. *Prepararse para nuestro mundo incierto es lo contrario de resignarse a un escepticismo generalizado.* Hay que esforzarse por “pensar bien”, contextualizar y totalizar las informaciones y el conocimiento; ser conscientes de la ecología de la acción, ya que las consecuencias últimas de la acción son impredecibles.
2. *La estrategia se opone al programa,* aunque pueda tener elementos programados: “toda nuestra enseñanza tiende al programa, en tanto que la vida nos solicita estrategia y, si es posible, la serendipia y el arte”.
3. *La apuesta como estrategia que lleva en sí misma la conciencia de la incertidumbre que va a enfrentar* o sea, “integrar la incertidumbre en la fe o en la esperanza, que estaría implicada en los compromisos fundamentales de nuestra vida”.

En definitiva, estos elementos confirman que la educación debe contribuir a la auto-formación de la persona (aprender y asumir la naturaleza humana, aprender a vivir), y que aprenda a convertirse en un ciudadano “solidario y responsable en una democracia, una verdadera identidad nacional”; en definitiva un verdadero aprendizaje humano.

Morin hace referencia a los niveles o sectores educativos:

En cuanto al primario, debe estar constituido por un programa interrogativo que partiera del ser humano de doble naturaleza, biológica y natural, integrado e insertado en el Cosmos (biología, física y química) y la realidad humana (psicológicas, sociales e históricas); entre conocimientos parciales y globales.

Recomienda la elaboración de *currícula* que vayan desde la hominización, planteándose la emergencia del *homo sapiens*, de la cultura del lenguaje, del pensamiento, etc., permitiendo la aparición de la psicología y de otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Hay que aprender a conocer, separando y uniendo, analizando y sintetizando, formando un conocimiento capaz de enfrentar la complejidad, pasando del auto-análisis a la auto-crítica a la enseñanza desde la escuela, *dependiendo menos de la información que de la manera en que se estructura el modo de pensar.*

En el secundario, abarca el aprendizaje de lo que debe ser la verdadera cultura, el diálogo entre la cultura de las humanidades y la cultura científica, considerando a la literatura como escuela y experiencia de vida e incorporando la historia de su nación. En otras palabras, instituir una enseñanza agrupada de las ciencias humanas cuyo eje sería según las disciplinas, el destino individual y el destino social, el económico, el histórico, el imaginario y el mitológico del ser humano.

Reflexionar sobre el conocimiento, científico y no-científico, y el papel e importancia de nuestras sociedades, de la técnica y ciencia, desde el punto de vista de la filosofía. Enseñar la matemática como el mundo del pensamiento lógico y que la filosofía introduzca problemática de la racionalidad y la oposición entre racionalidad y racionalización. Enseñar la historia de procesos, que amerita una gran apertura por parte del docente.

En cuanto a la *universidad*, se considera como una institución social conservadora, regeneradora y generadora, es decir, *conserva*, memoriza, integra y ritualiza, al actualizarla, al transmitirla; y *genera* saberes, ideas y valores que entran a formar parte de la herencia; cuya Misión y Función trans-seculares (pasado, presente y futuro), tienen una misión trans-nacional y que disponga de una autonomía que le permita llevarlas a cabo. La paradoja de la Universidad está en “adaptarse a la modernidad científica e integrarla, responder a las necesidades de formación, proporcionar profesores para las nuevas profesiones; pero también, y sobre todo, proporcionar una enseñanza meta-profesional y meta-técnica, es decir, una cultura (culturar la modernidad)”.

La Universidad y los estudios de cuarto y quinto niveles tienen que adaptarse, simultáneamente, a las necesidades de la sociedad contemporánea y llevar a acabo su misión trans-cultural de conservación, transmisión y a la vez de enriquecimiento de un patrimonio cultural, sin el cual no seríamos más que individuos mediatizados. Morin afirma que existe una presión sobre-adaptiva que lleva a condicionar la enseñanza y la investigación a las demandas económicas, técnicas, administrativas del momento, a adaptarse a los últimos métodos, a las últimas recetas del mercado, a reducir la enseñanza general, a dejar al margen la cultura humanística. Pero, que “al mismo tiempo, existe la disyunción radical de los saberes entre disciplinas y la enorme dificultad para establecer un puente institucional entre ellas” (...) “hay disyunción entre cultura humanística y cultura científica, que entraña compartimentación entre las ciencias y las disciplinas”.

4. ¿CÓMO REFORMAR EL PENSAMIENTO Y A SU VEZ LA UNIVERSIDAD?

Según el modelo “Morinniano”, a través de la reorganización e instauración de facultades, departamentos o institutos dedicados a las ciencias que ya hayan experimentado una integración de campos pluridisciplinarios alrededor de un núcleo organizador sistémico (ecología, ciencias de la tierra y cosmología), que incluye: *facultades*: del Cosmos, de la Tierra, del Conocimiento, de la Vida, de lo Humano, de Problemas de la Globalización y la Transdisciplinaridad, y Talleres dedicados a problemáticas complejas y transdisciplinarias; y por último, *Instaurar un ‘diezmo epistemológico o transdisciplinario’* (10% del tiempo para los cursos de enseñanza común) de saberes y posibilidades de comunicación entre ellos.

De esta manera, la reforma del pensamiento nos lleva a las características siguientes:

1. Que se reconozca que el conocimiento de las partes depende del conocimiento del todo, y que el conocimiento del todo depende del conocimiento de las partes,
2. Que se reconozca y analicen los fenómenos multidimensionales en lugar de aislar, mutilando, cada una de sus dimensiones,
3. Que se reconozca y analicen las realidades que son al mismo tiempo solidarias y conflictivas,
4. Que se respete lo diverso y al mismo tiempo se reconozca la unidad.

El pensamiento que aísla y separa tiene que ser reemplazado por el pensamiento que distingue y une; y el pensamiento disyuntivo y reductor debe ser reemplazado por el pensamiento complejo.

En suma, se hace necesaria la reforma del pensamiento, que a su vez generará otros basados en el contexto y lo complejo, que vincule y afronte la falta de certeza y que él mismo reemplace la causalidad unilineal y unidimensional por una causalidad en forma de anillo y multi-referencial, corregirá la rigidez de la lógica clásica por una dialógica capaz de concebir nociones al mismo tiempo complementarias y antagónicas, que se complementará el conocimiento de la integración de las partes en un todo por medio del reconocimiento de la integración del todo dentro de las partes; que en definitiva unirá la explicación a la comprensión en el análisis de todos los fenómenos humanos, reafirmando que existe un conocimiento que es comprensivo y que se basa en la comunicación, la empatía, incluye la simpatía, inter-subjetivas.

La puesta en práctica de estos planteamientos permitirá el uso pleno de la integración y haría que nuestra lucidez dependa de la complejidad del modo de organización de nuestras ideas; en otras palabras: “La reforma del pensamiento tendrá, por lo tanto, consecuencias existenciales, éticas y cívicas”, y que “Un modo de pensar capaz de vincular y solidarizar conocimientos disyuntos es capaz de prolongarse en una ética del vínculo y la solidaridad entre humanos: Un pensamiento capaz de no estar encerrado en lo local y lo particular sino que el concebir los conjuntos sería capaz de favorecer el sentido de la responsabilidad y el de la ciudadanía”.

5. MÁS ALLÁ DE LAS CONTRADICCIONES

Hasta Hoy las reformas educativas han sido muy contradictorias basándose en lo cuantitativo y en reduccionismos que ocultan aún más la necesidad de la reforma del pensamiento, de la reforma de las mentes: “no se puede reformar la institución sin haber reformado previamente las mentes, pero no se puede reformarlas mentes si no se reformaron previamente las instituciones (a medida que se intentan nuevas reformas crece más la resistencia a ellas)”.

El autor considera que la reforma propuesta se debe iniciar de manera periférica y marginal. Las iniciativas vendrían de una minoría, al principio incomprendida, a veces perseguida; pero que luego se disemina, y al difundirse, se vuelve una fuerza que puede actuar.

6. ¿QUIÉNES PROTAGONIZARÁN LOS CAMBIOS?

A estas alturas cabría preguntarse: ¿Quién educará a los Educadores para que faciliten cambios?

Una minoría que sienta el sentido de su misión, animados por la fe en la necesidad de reformar el pensamiento y regenerar la enseñanza. Esta última tiene que dejar de ser solamente una función, una especialización, una profesión, y volver a convertirse en una misión de transmisión (una competencia, una técnica, un arte). Esta misión supone, evidentemente, la fe en la cultura y en las posibilidades del espíritu humano: arte, fe y amor son las características esenciales de un *verdadero ciudadano*.

Como resultado de los planteamientos a lo largo de esta exposición, se puede decir que, en definitiva, la misión de la enseñanza es:

1. Proporcionar una cultura que permita distinguir, contextualizar, globalizar, dedicarse a los problemas multidimensionales, globales y fundamentales; una cultura abierta, globalizadora y universal,
2. Preparar las metas para que respondan a los desafíos que plantea para el conocimiento humano la creciente complejidad de los problemas, y hacerles así más pertinentes.
3. Enfrentar las incertidumbres que no dejan de incrementarse, no solo haciéndola descubrir la historia incierta y aleatoria del universo, de la vida, de la humanidad, sino favoreciendo en ellas la inteligencia estratégica y la apuesta a un mundo mejor.
4. Educar para la comprensión humana entre los seres cercanos y los que están alejados.
5. Enseñar la filiación de País-Nación En su historia, en su cultura, en la ciudadanía
6. Propiciar la ciudadanía terrestre, enseñando la humanidad en su dimensión antropológica y sus diversidades individuales y culturales, así como en su comunidad de destino propia de la planetaria, donde todos los humanos se enfrentan a los mismos problemas y mortales (identidad).

En síntesis, que la finalidad de la educación es crear aptitudes para organizar el conocimiento, propiciar la enseñanza de la naturaleza humana, del aprendizaje de la vida, la concientización de la incertidumbre y la educación ciudadana; lo cual nos llevaría a la resurrección de la cultura, a la laicidad y el nacimiento de una democracia cognitiva (la trinidad laica) que problematice el mundo, la naturaleza, la vida, al ser humano y Dios; que facilitará el retorno de la creencia de que la ciencia, la razón y el progreso aportan soluciones a todos los interrogantes.

Esta necesidad de reformar el pensamiento y su democratización conlleva, a su vez, a la resurrección de las nociones del ser humano, la naturaleza, el cosmos y la realidad, lo cual permitiría rearmarnos intelectualmente para pensar la complejidad, enfrentar los desafíos, pensar los problemas de hermandad en esta era planetaria y, lograr así, el pleno empleo de las actitudes mentales para salir de nuestra barbarie.

Para concluir, creo que a pesar de las limitaciones y deficiencias en el funcionamiento y desarrollo del Programa del Doctorado en Ciencias Humanas, nuestro Doctorado (por su lado) ha iniciado un gran esfuerzo, un difícil reto, reorientando su enseñanza hacia la reforma del pensamiento y su democratización, hacia la contextualización y totalización de los saberes, como imperativos de la educación, en definitiva, a propiciar la *enseñanza de la condición humana*.

7. ¿QUÉ SIGUE SIENDO IMPERATIVO?

Mantener el espíritu y la dedicación por excelencia, como se ha venido haciendo hasta ahora, sin ceder a tentaciones individuales y/o grupos que pudieran sesgar, distorsionar y hasta desnaturalizar su esencia, bien por conveniencia y/o compromisos ajenos a sus nobles valores y principios.

Hemos contado para ello con un *equipo humano* de mente abierta, emprendedor, que trabaja en pro de cambios académicos y administrativos con visión futurista. Actores ávidos de nuevas ideas y conocimientos, tanto en su personal académico-administrativo, como en sus cursantes. Un ambiente donde lo que importa es el desarrollo de la *Condición Humana*.